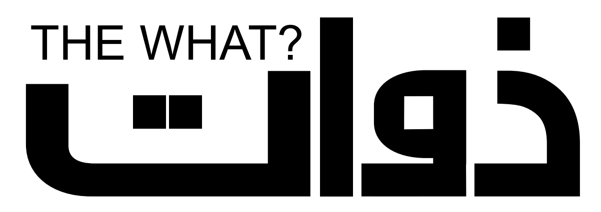


THE.WHAT?
ذوات

ما بعد الإسلاموية: الإسلاميون في مواجهة الحداثة

مجلة . ثقافية . نصف شهرية
العدد ١٩. ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ١٩ - ٢٠١٥



مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونة

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag@thewhatnews.net
سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag2@thewhatnews.net
www.mominoun.com





كلمة هذا العدد

مر حتى الآن على مفهوم «ما بعد الإسلاموية» حوالي عشرين عاما، ومع ذلك مازال هذا المفهوم يثير الكثير من الجدل في الأوساط الأكاديمية الغربية، بل وحتى العربية، خاصة بعد اندلاع ثورات الربيع العربي والتحولات التي عرفها الإسلام السياسي مع بروز العديد من الجماعات الإسلامية، حيث صار هذا المفهوم يكتسب زخما في الدوائر الثقافية والبحثية الغربية والعربية على السواء، ويطرح نفسه بإلحاح، في نقاشات يعتبرها البعض عقيمة وفاشلة، والبعض الآخر مجدية ومثرية.

لا تحيل عبارة (ما بعد) على نهاية تجربة الإسلام السياسي، ولكنها تحيل على تحوّل في التجربة، تحوّل فرضته الكثير من المتغيّرات الدولية والإقليمية والوطنية، وهو تحول مسّ منهجية التفكير لدى الفاعل الإسلامي، كما مسّ أدوات العمل والممارسة، ولعل هذا التوجه هو الذي دفع مبكرا بالمفكر الفرنسي أوليفييه روا (OLIVIER ROY)، إلى تخصيص كتاب عن فشل الإسلام السياسي «L'échec de l'Islam Politique» الصادر عام ١٩٩٢، ثم عاد عشر سنوات بعد ذلك إلى تطوير أطروحته السابقة، بعدما تبين له أن الأمر يقتصر على تحوّل في التجربة وليس لها نهاية، وهكذا أصبح يتحدث عن تحول الإسلام السياسي إلى إسلام اجتماعي، وذلك في كتابه «الإسلام المُعولَم» / «L'islam Mondialisé»، الصادر عام ٢٠٠٢ ، بعد أحداث ١١ من سبتمبر ٢٠٠١، وهو كتاب يرصد فيه أوليفييه روا التحولات التي عرفتها الحركات الإسلامية داخل البيئة الغربية.

وبعد أوليفييه روا، سيأتي الباحث الفرنسي جيل كيبل (Gilles Kepel) بنموذج تفسيري آخر، يساير في كثير من استنتاجاته أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» من خلال عمله «جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي»، وهو الكتاب الذي يرصد ويتتبع مسار انتشار الإسلام السياسي الجهادي في العالم الإسلامي، خلال الربع الأخير من القرن

المنـصرم. غـير أن مفهـوم «مـا بعـد الإسـلاموية» سـيتخذ بعـدا آخـر مـع الباحـث السوسـيولوجي الأمريـكي مـن أصـل إيـراني آصـف بيـات الـذي اسـتطاع عـبر العديـد مـن مقالاتـه تطويـر معالـم أطروحـة «مـا بعـد الإسـلام السياسي» وتقديـم تعريـف منهجـي ومحـدد لمفهـوم «مـا بعـد الإسـلام السياسي» الـذي يريـد بـه «الإشـارة إلى دلالتـين اثنتـين؛ فهـو أولاً يعـبر عـن «حالـة» وليـدة لأزمـة مـرت وتمـر بهـا ظاهـرة الإسـلاموية، مشرعـة المجـال للأسـئلة والشـكوك والمراجعـات حـول هـذه التجربـة «المرهقـة»؛ وثانيـاً عـن «مـشروع» بديـل ومحـاولات واعيـة، لتخطـي الخطـاب الإسـلامي التقليـدي «الإسـلاموي» في المجـالات الفكريـة والسياسـية والاجتماعيـة».

ولتسـليط الضـوء عـلى هـذا المفهـوم الشـائك، والتبايـن الحاصـل في تمثلـه، وفحـص تعبيراتـه في الممارسـة السياسـية والتأصيـل النظـري للقـوى الحركيـة والأيديولوجيـة الفاعلـة في السـاحة العربيـة/ الإسـلامية عـبر طـرح نمـاذج واقعيـة ودراسـة تطوراتهـا، خصصت مجلـة «ذوات» الثقافيـة الإلكترونيـة، الصـادرة عـن مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، ملـف عددهـا التاسـع عشر لموضـوع «مـا بعد الإسـلاموية: الإسـلاميون في مواجهـة الحداثـة»، والـذي أعـده الزميـل والباحـث المغـربي محمـد بوشـيخي، والـذي سـاهم فيـه مجموعـة مـن الباحثـين العـرب بمقـالات تقـارب الموضـوع وتطـرح إشـكالاته المتنوعـة مـن خـلال نمـاذج في مـصر وتونـس وتركيـا والمغـرب.

ويضـم الملـف أربعـة مقـالات: الأول للباحـث المـصري محمـد مسـعد العـربي، والموسـوم بــ «مـا بعـد الإسـلاموية كمـشروع: الماهيـة والحـدود»، والثـاني للباحـث المغـربي عبـد الإلـه سـطي، المعنـون بــ «مـا بعـد الإسـلام السـياسي في المغـرب وتركيـا: محاولـة للرصـد»، والثالـث للباحـث الجزائـري، ولهـى حمنـه، المعنـون بــ «مـآلات الحركـة الإسـلامية بعـد نهايـة الإسـلام السـياسي: التجربـة الجزائريـة نموذجـا»، ثـم المقـال الرابـع للباحـث المغـربي إدريـس جنـداري الموسـوم بــ «مـن تجربـة الإسـلام السـياسي إلى تجربـة مـا بعـد الإسـلام السـياسي: قـراءة في التحـولات الفكريـة والسياسـية». أمـا حـوار الملـف، فهـو مـع الباحـث والأكاديمـي الليبي عبـد الحكيـم الفيتـوري الـذي انتهـى مـن خـلال اسـتعراضه لمسـار الحركـة الإسـلامية إلى نفـي فكـرة «مـا بعـد الإسـلاموية»، معتـبراً إياهـا مجـرد «زعـم» و«قـراءة غـير دقيقـة، بـل سـطحية، لأن الحركـة لـم تتـبنَّ تلـك المفاهيـم الحديثـة مـن خـلال جهـاز مفاهيمـي مبـني عـلى طـرح فلسـفي معـرفي».

ويتضمـن بـاب «رأي ذوات» مقـالاً للكاتـب والباحـث المغـربي محفـوظ أبي يعـلا بعنـوان «فريدريـك نيتشـه المفتـرى عليـه!»، ومقـالا ثانيـا للشـاعرة والكاتبـة السـورية فـرات إسـبر بعنـوان «أقفـاص الحريـة»، والثالـث للباحـث والكاتـب المـصري سـامي عبـد العـال بعنـوان «الأبـوة القاتلـة: الإرهـابي بوصفـه نصـا أبويـا»؛ ويشـتمل بـاب «ثقافـة وفنـون» عـلى مقالـين: الأول للكاتـب والناقـد اليمـني ريـاض حمـادي تحـت عنـوان «الذيـن سرقـوا ألـوان أفغانسـتان: عـداء الطائـرة الورقيـة - الروايـة والفيلـم»، والثـاني للكاتـب والشـاعر التونسي شـفيق طـارق بعنـوان «حـتى لا يجرحـك العطـر لمحمـد العـربي: لعبـة العتبـات والحلقـات».

ويقـدم بـاب «حـوار ذوات» لقـاء مـع أسـتاذ فلسـفة الديـن والمذاهـب الحديثـة والمعـاصرة بكليـة الآداب بجامعـة القاهـرة، الدكتـور محمـد عثمـان الخشـت، أجـراه الزميـل المهـدي حميـش، يـرى فيـه أن تجديـد المسـلمين لذواتهـم بـات يقتـضي بالدرجـة الأولى «تغيـير رؤيـة العالـم في مخيالهـم؛ لأن هـذه الرؤيـة هـي الأسـاس النظـري للفهـم والتفكـير، وهـي الـتي تضـع المحـددات الـتي عـلى ضوئهـا يتشـكل الفعـل، وطـرق التعامـل والتفاعـل مـع العالـم المحيـط وعنـاصره»، ويحـث عـلى أن إصـلاح حـال المسـلمين يرتبـط بشـكل وثيـق بتغيـير «طرائـق تفكـير» النـاس العاديـة في الحيـاة اليوميـة، وفي العمـل والمجتمـع والسياسـة.

ويقـترح «بورتريـه ذوات» لهـذا العـدد صـورة عـن الشـاعر التونـسي محمـد الصغـير أولاد أحمـد، شـاعر البـلاد والأمـل والثـورة، أعدهـا الزميـل عيـسى جابـلي مـن تونـس، الـذي يقـول عـن أولا أحمـد إنـه «جمـع يختـزل بـؤس الفقـراء والبسـطاء والضحايـا والأرامـل والنّسـاء والمغبونـين... إنـه تجربـة شـعب عـلى مـدى أكـثر مـن نصـف قـرن»؛ فيمـا يضـم بـاب «تربيـة وتعليـم» الجـزء الثـاني مـن دراسـة للباحـث التربـوي التونـسي مصـدق الجليـدي بعنـوان «التكامـل بـين المجـالات التربويـة مـن منظـور تربيـة الأصالـة المبدعـة».

وفي بـاب «سـؤال ذوات»، تسـائل الإعلاميـة الأردنيـة منـى شـكرى سـبعة باحثـين عـرب حول «مـا السـبيل الواقعـي لتجفيـف البيئـة الحاضنـة للتطـرف في العالـم العـربي؟»، ويقـدم الكاتـب والناقـد السـينمائي المغـربي محمـد اشـويكة قـراءة في كتـاب «في الثقافـة السـينمائية: مونوغرافيـات» للمخـرج السـينمائي العـربي قيـس الزبيـدي، وذلـك في بـاب «كتـب»، والـذي يتضمـن أيضـاً تقديمـاً لبعـض الإصـدارات الجديـدة لمؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، إضافـة إلى لغـة الأرقـام الـتي نطلـع فيهـا القـراء عـلى تعـداد المسـلمين عـبر العالـم، والـذي يبلـغ حاليـا ٢ مليـار و٩٠ مليـون نسـمة.

سعيدة شريف



في الداخل ...



ملف العدد:
مـا بعـد الإسـلاموية: الإسـلاميون في مواجهـة الحداثـة
٨ - ٦٣



الذين سرقوا ألوان أفغانستان
٧٨

THE WHAT? ذوات



٩٦ حوار مع الدكتور المصري محمد عثمان الخشت

حوار ذوات:

في كل عدد:



١٢٦ التكامل بين المجالات التربوية من منظور تربية الأصالة المبدعة (2/ 2)

تربية وتعليم:

١٠٨ محمد الصغير أولاد أحمد

بورتريه ذوات:

ملف العدد:

ما بعد الإسلاموية: الإسلاميون في مواجهة الحداثة







إعداد: محمد بوشيخي
باحث مغربي في الشأن الديني

ما بعد الإسلاموية: القطيعة والاستمرار

شاعَ مفهوم «ما بعد الإسلاموية» (Post–islamism) خصوصاً عقب انفجار ثورات «الربيع العربي» في ٢٠١١، ليؤشر على تحول جديد طال «الأرثذوكسية الإسلامية» في آخر محطات تطورها التاريخي؛ غير أن المفهوم الجديد يقوم على جذر «ما بعد»، ليوحي بدينامية داخلية تنزع نحو الخروج عن أصول «الإسلامية» كما ترسخت تاريخياً؛ أي التحول في مركز الاهتمام من حقل الهوية ثقافيا والاحتجاج سياسياً إلى حقل الدولة ومتطلباتها السياسة والاجتماعية، إنه حقل النسبية والتعددية والتشارك والمصلحة الاقتصادية والبراغماتية السياسية.

فـ كلمة «ما بعد»، يقابلها في اللغات الغربية كلمة «post»، وهي تستعمل للدلالة على «البعدية» وليس على «التجاوز»، مما ينطوي على استمرارية بعض خصوصيات ومظاهر الوضع السابق في الوضع اللاحق، ومن ثم فهي لا تؤشر على القطيعة بل على التحول، وهو تحول ما فتئ يتكرس بفعل تزايد تداعيات انفصال «المثقف الإسلامي» الحامل للمناهج الحديثة عن «الفقيه» صاحب المناهج الشرعية، وبالتالي الوقوع في إشكال التكييف الفقهي لقضايا المجتمع المعاصر والتنافر في التأصيل الشرعي لمستجداته.

وضعت ثورات الربيع العربي الحركات الإسلامية وجها لوجه أمام المطالب الشعبية التي عبرت عنها الأصوات الشبابية برفع شعارات تصدح بالدعوة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية

وقد برع كل من المفكر الفرنسي «أوليفييه روا» والأمريكي من أصل إيراني «آصف بيات» في نحت المصطلح منذ تسعينيات القرن الماضي، وتوظيفه في رصد تحولات الظاهرة الإسلامية على مستوى الخطاب والممارسة؛ حيث صارت التنظيمات الإسلامية، نتيجة احتكاكها بالأوساط الخارجية والتحديات الواقعية، أكثر مرونة في تمثل قيم الحداثة الغربية وأكثر استعداداً لتأصيلها بدل مناهضتها. وبالتوازي مع ذلك، ظهر عدد من الاجتهادات - في حقول المعرفة الإسلامية - تنشد تبيئة المفاهيم الحقوقية والسياسية التي أفرزها العقل الغربي في سياق تناوله لقضايا المرأة والتعليم والعقلانية والمواطنة...، فصارت ما بعد الإسلاموية، كما يقول أوليفييه روا، مرحلة استخلاص الدروس من طرف الإسلاميين لتاريخهم الخاص؛ أي مرحلة تالية من تاريخ «فشل الإسلام السياسي».

ثم جاءت ثورات الربيع العربي لتضع الحركات الإسلامية وجها لوجه أمام المطالب الشعبية التي عبرت عنها الأصوات الشبابية، برفع شعارات تصدح بالدعوة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية وحقوق الإنسان والدولة المدنية...، وغابت عنها في المقابل تلك الشعارات التي عبّأت أقلام الإسلاميين لعقود طوال حول «تطبيق الشريعة» و«الدولة الإسلامية» و«الإسلام هو الحل»... كما توجه الحراك الجماهيري بنقل عدد من فصائل الحركة الإسلامية إلى السلطة في كل من تونس ومصر والمغرب، فضلاً عن تجربة الإسلاميين الأتراك السابقة في الحكم.

وإن كانت تجربة الحكم القصيرة لدى الإسلاميين، في تونس ومصر وملابسات المرحلة الانتقالية في كلا البلدين، لا تعطي صورة معمقة لطبيعة التحول في الخلفية النظرية لسلوكهم السياسي أثناء تدبيرهم للشأن العام، فإنها مع ذلك تسمح برصد جوانب كثيرة من الاختلاف على مستوى الممارسة السياسية بين إخوان محمد مرسي في مصر وأنصار راشد الغنوشي في تونس، بين تصلب الأول ودوغمائيته ولين الثاني وتوافقيته. أما التجربة المغربية بواسطة «حزب العدالة والتنمية» الذي قاد حكومة ائتلافية جمعته جنبا لجنب مع اليساريين والليبراليين، فقد عبر عن تحولاته الفكرية «الجوانية» من خلال تعريف نفسه بأنه «حزب سياسي بمرجعية إسلامية» وليس حزبا سياسياً، وبالتالي انحيازه، في تصوره للشأن العام، إلى الفصل النهائي بين «طوباوية» النظرية و«براغماتية» الممارسة.

وفي مقابل التجارب التي شهدها العالم العربي، تبقى التجربة التركية خير نموذج لتوصيف مرحلة «ما بعد الإسلاموية»، على صعيد العالم الإسلامي، لقدرتها على إنتاج خطاب يؤسس مفاهيمه على قاعدة الإيمان بالاختلاف وأولوية الاقتصادي



على السياسي وضرورة التداول السلمي للسلطة، ومن تم اعتماد آليات الممارسة السياسية الغربية في تدبير التعدد وتنظيمه، إنه خطاب ينشد الانصهار في بوتقة الدولة الحديثة؛ أي الدولة المدنية بصفتها دولة العلم والمواطنة والحدود والقانون كما ولدت وتطورت في التجربة التاريخية الغربية.

وبغض النظر عن الملابسات السياسية في هذا البلد أو ذاك وتبعاتها على صعيد المواقف الظرفية والعابرة لهذا الفصيل أو ذاك؛ فإن البنية الأيديولوجية للحركات الإسلامية - بشكل عام - قد تعرضت لهزات عنيفة بفعل عوامل الاحتكاك بالواقع المتغير والتفاعل مع معطياته، فلم تكن جملة المفاهيم التي قذفت بها أقلام بعضهم، وكذا أقلام المفكرين القريبين منهم والدائرين في فلك مرجعيتهم، حول «أسلمة الحداثة» و«إسلامية المعرفة» و«الشوروقراطية»... إلا تعبيراً عن الوعي الباطني بضرورة التعاطي الفعال ولو بموقع «نقدي» ظاهري مع قيم الثقافة «الكونية» واعترافاً ضمنيا بـ «المشترك الإنساني»، لتدشن سلسلة المراجعات لكل المفاهيم والرؤى والتصورات الموروثة وانعكاساتها في ترسيم حدود الهوية والدين والعلاقة مع الآخر المختلف أيديولوجيا وحضاريا، وتنأى بالتالي بنفسها عن «سجن» التعالي بنرجسية الأنا والذاتية والخصوصية الثقافية.

يحاول الملف التالي، الذي جعلنا له عنوان «ما بعد الإسلاموية: الإسلاميون في مواجهة الحداثة»، من خلال مشاركاته المتنوعة تسليط الضوء على المصطلح، والتباين الحاصل في تمثل مفهومه، وأيضا فحص تعبيراته في الممارسة السياسية والتأصيل النظري للقوى الحركية والأيديولوجية الفاعلة في الساحة العربية/ الإسلامية عبر طرح نماذج واقعية ودراسة تطوراتها، وذلك من خلال رصد مواقع «الوصل والفصل» مع الإسلامية التقليدية من جهة، سواء تلك التي جسدتها التنظيمات الإخوانية أو التيارات السلفية، والسعي إلى إماطة اللثام عن نمط مقاربتها لمشاكل السلطة والمجتمع من جهة أخرى، وكذا دور المفاهيم الحداثية في صياغة منطلقاتها مع إمكانية رصد «تمظهراتها» على مستوى تعاطي الإسلاميين مع المطالب الشعبية وتجارب الحكم الحديثة لديهم في مصر وتونس والمغرب وتركيا.

> تعرضت البنية الأيديولوجية للحركات الإسلامية – بشكل عام – لهزات عنيفة بفعل عوامل الاحتكاك بالواقع المتغير والتفاعل مع معطياته

وفي هذا السياق، ذكر الباحث المصري محمد مسعد العربي في مقاله الموسوم بـ «ما بعد الإسلاموية كمشروع: الماهية والحدود» أن التغيرات المواكبة لموجة الربيع العربي قد بشرت بآمال سياسية عريضة في تحول «الإسلام السياسي كليًّا عن أسسه الإسلاموية التي تم إرساؤها عبر قرن من الصراع بينه وبين الدولة العربية القومية، ليدخل في مرحلة جديدة تستوعب حتميات الديمقراطية والانفتاح على الدولة والمجتمع»، ذاكراً أن ما بعد الإسلاموية تشير في إحدى معانيها إلى تآكل النموذج القائم «دون تأسيس نموذج بديل، أو انتهاء مرحلته التاريخية أو فشل أدواته العنفية الفوقية، أو بزوغ أنماط جديدة من التدين الفرداني بدلاً من التدين الجماعي الذي تفرضه الدولة أو يسعى إليه المجتمع».

غير أن ما بعد الإسلاموية كمشروع، لا زالت في «طور التطوير النظري»، مضيفاً أن الإسلاموية بشرت طيلة عقود من تطورها بالخلاص الأخروي «كحل مؤجل لأزمات

الفقر والتهميش الاقتصادي والاجتماعي، ثم انتقلت لتلتحم بالمنظومة الليبرالية المعولمة»، وبالتالي فإن الأمر يقتضي من ما بعد الإسلاموية «الإمعان في النظر في هذه المسألة وتضمينها في إطارها النظري، إذ إنها شديدة الصلة بالتحرر السياسي والتنوير الديني».

أما الباحث المغربي، عبد الإله سطي، فقد تطرق في مقاله المعنون بـ «ما بعد الإسلام السياسي في المغرب وتركيا محاولة للرصد» إلى تمثل الظاهرة في التجربتين المغربية والتركية، معلنا في البداية أن نحت مفهوم ما بعد الإسلاموية يعود إلى «الديناميات الداخلية والخارجية التي عرفتها بعض البلدان»، مما ساهم «بشكل كبير في إحداث تحول جوهري سواء على مستوى الخطاب الأيديولوجي» الذي تتبناه الحركات الإسلامية أو على مستوى الممارسة السياسية التي تنتجها. كما استخلص من خلال مقاله أهم العناصر التي تقوم عليها أطروحة ما بعد الإسلاموية - التي يستعمل بديلا عنها عبارة «ما بعد الإسلام السياسي» - محدداً إياها في ثلاث ركائز أساسية هي «الواقعية السياسية، والاعتدال في الطرح السياسي، ثم الخيار الديمقراطي كقاعدة للدولة الحديثة». كما تصدى لفحص أطروحة ما بعد الإسلاموية من خلال التجربتين التركية والمغربية، ليخلص إلى ضرورة التوقف «عند قواسم مشتركة تؤكد فعلية هذه الأطروحة»؛ إذ كان، حسب رأيه، الطموح السياسي للحزبين «ينصب في البحث عن مورد للشرعية السياسية من داخل الدولة الوطنية الحديثة المتسمة بالعلمنة، وجعل المشروع السياسي الذي يؤطرهما يتحرك ضمن مقاربة عامة، تجعل من سؤال تحقيق التنمية بشرط العدالة الهاجس الأساسي الذي يوجهه»، وبالتالي تجاوز عناوين «الهوية والشريعة كمنطلق لطرح الأجوبة عن الإشكالات المجتمعية التي تفرزها البلدين».

لم تتمكن الحركات الإسلامية والمؤسسات الدينية من تقديم منظومة فكرية لقراءة قيم ومبادئ ومقاصد الإسلام بصورة عصرية تتناغم مع حاجات العصر ومتطلبات الإنسان

الباحث الجزائري، ولهى حمنه، تطرق من جهته، في مقاله لـ «مآلات الحركة الإسلامية بعد نهاية الإسلام السياسي – التجربة الجزائرية نموذجا»، إلى انتقال الفكر الحركي الإسلامي إلى الجزائر من مصر قبل أن تلحقه المراجعات التي دشنها عدد من رموزه، الذين منهم محفوظ نحناح بالجزائر، «حيث تم الاستغناء عن منطق التغيير الجذري» وقبول المشاركة السياسية وتعويض شعار «الإسلام هو الحل» بشعار «الديمقراطية هي الحل»؛غير أن الباحث توقف عند فشل الربيع العربي في تحقيق أهدافه بسبب فشل «المنهج النقدي» الموكول له الحفر الأركيولوجي في التراث «قصد فهم محدداته الأنطولوجية والإبستمولوجية، وتمييز المطلق - إن وجد - من التاريخي، مستعينا بالمعارف والمناهج الحديثة»، في مرحلة أولى قبل أن تأتي مرحلة «البناء أي إنتاج فكر وخطاب معاصر راهن يستجيب للمشكلات المطروحة».

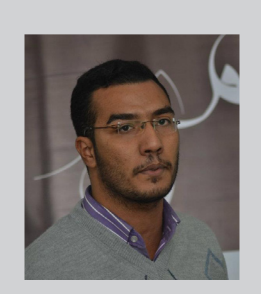
في حين عمل الباحث المغربي إدريس جنداري من خلال فقرات مقاله المعنون بـ «من تجربة الإسلام السياسي إلى تجربة ما بعد الإسلام السياسي قراءة في التحولات الفكرية والسياسية» على تقديم عرض تاريخي لتطور الحركات الإسلامية منذ عصر النهضة، فتناول تجربة الانتقال من تجربة الإسلام السياسي إلى تجربة ما بعد الإسلام السياسي، معتبرا في البداية أن الفكر النهضوي العربي حاول إرساء قواعد فكرية وسياسية تنسجم مع منطق العصر الحديث باعتماد آلية الاجتهاد، لكن

المرحلة لم تكن في مستوى هذه الطموحات النهضوية، مما فتح الباب أمام دعاة الخلافة لاستعادة الإرث السياسي القديم وترسيخه كخيار سياسي، أولا مع أبي الأعلى المودودي وبعده مع حسن البنا وسيد قطب. لكن هذه التجربة ستواجه مجموعة من التحديات التي فرضها نموذج الحداثة الفكرية والتحديث السياسي مما فسح المجال أمام مرحلة جديدة، تأسست خارج حدود العالم العربي في جنوب شرق آسيا وتركيا، وهي مرحلة تقوم على أساس تجاوز تجربة الإسلام السياسي التقليدي، وتفتح الباب أمام خيارات فكرية وسياسية جديدة تنسجم مع روح العصر الحديث.

أما حوار الملف، فكان مع الباحث الأكاديمي الليبي عبد الحكيم الفيتوري الذي انتهى من خلال استعراضه لمسار الحركة الإسلامية إلى نفي فكرة «ما بعد الإسلاموية»، معتبراً إياها مجرد «زعم» و«قراءة غير دقيقة، بل سطحية، لأن الحركة لم تتبنَّ تلك المفاهيم الحديثة من خلال جهاز مفاهيمي مبني على طرح فلسفي معرفي». فالأمر يتعلق بـ«مغالطة»؛ لأن التيارات الإسلامية دخلت إلى مساحات تلك المفاهيم من خلال منطق أسلمتها «بإضفاء مشروعية التعامل معها باستشهادات دلالية وتاريخية من السلف، لتأسيس دولة الخلافة على مناهج النبوة». أما التحولات الحاصلة على مستوى خطاب الحركات الإسلامية، فهي، بحسب رأيه، مجرد تحول تكتيكي مصلحي انتقائي «لتحقيق مأربها في الوصول إلى السلطة، وليس تحولا من خلال ثورة معرفية داخل المنظومة القيمية للدين كما حدث في أوروبا وأمريكا».

كما أضاف أن «الحركات الإسلامية والمؤسسات الدينية لم تتمكن من تقديم منظومة فكرية لقراءة قيم ومبادئ ومقاصد الإسلام بصورة عصرية تتناغم مع حاجات العصر ومتطلبات الإنسان». فمصطلح ما بعد الإسلاموية بالنسبة إليه لا ينطبق على حركات الإسلام السياسي «إلا باعتباره مفهوما سياسيا، وليس فلسفيا معرفيا». لذلك توقع استمرار هذه الحالة «ما لم يتم تأسيس منظومه فلسفية فكرية لقراءة نصوص الدين، وفرز الدين من أشكال التدين، وعدم توظيف الديني في السياسي».





بقلم : محمد مسعد العربي

باحث مصري متخصص في قضايا الإسلام السياسي



ما بعد الإسلاموية كمشروع: الماهية والحدود



على الرغم من جدة طرح مفهوم ما بعد الإسلاموية، إلا أنه اكتسب زخمًا كبيرًا في الدوائر الثقافية والبحثية العربية والغربية على السواء، أثناء وبعد الموجة الأولى من الانتفاضات الشعبية، التي أطلق عليها الربيع العربي، هذا الحراك وما أفرز من تغيرات سياسية هائلة أزالت نظمًا وأحلت أخرى، وأطاحت بطبقات ومشروعات سياسية في فترة وجيزة، بشرت من ضمن ما بشرت به من آمال سياسية عريضة، أن يتحول الإسلام السياسي كليًا عن أسسه الإسلاموية التي تم إرساؤها عبر قرن من الصراع بينه وبين الدولة العربية القومية، ليدخل في مرحلة جديدة تستوعب

حتميات الديمقراطية والانفتاح على الدولة والمجتمع، حيث رأى البعض في الثورات العربية بشكل عام ثورات ما بعد إسلاموية* حركتها بالأساس «لاحركات» اجتماعية إلى جانب حركات اجتماعية وسياسية؛ تلك التي حاولت العمل من أجل الإصلاح السياسي للنظم فاقدة الشرعية طوال عقود، كان صاحب هذا الاجتهاد بالأساس آصف بيات عالم اجتماع الشرق الأوسط، وصاحب الإسهام الأكبر في تطوير المفهوم فضلاً عن صكه.

* Asef Bayat, Revolutions in Bad Times, New Left Review March- April ٢٠١٣ http: //newleftreview.org/II/٨٠/asef-bayat-revolution-in-bad-times



وَكغيره من المفاهيم الشارحة والمفسرة، تعددت تعريفات وتأويلات ما بعد الإسلاموية[١]، وزاد من سيولة التعريف أن للمفهوم أصداء ما بعد حداثية، فإذا كانت الإسلاموية أو حالة الإسلام السياسي، إنما تعبر عن تحديث للدين، باعتباره أيديولوجيا هدفها إعادة تأسيس دولة الحداثة على أسس إسلامية، وهي في الوقت نفسه علمنة تزمينية له، وما يتضمنه هذا من تكوين سلطة مركزية حاكمة تفرض أنماطًا هوياتية وأخلاقية معينة على المجتمع الذي تستهدف لجعله «مسلمًا» مرة أخرى، فإن ما بعد الإسلاموية كغيرها من الما بعديات المزدهرة في فلسفة ما بعد الحداثة تشير إلى معانٍ عديدة تشير إحداها إلى تآكل هذا النموذج دون تأسيس نموذج بديل، أو انتهاء مرحلته التاريخية أو فشل أدواته العنفية الفوقية، أو بزوغ أنماط جديدة من التدين الفرداني بدلاً من التدين الجماعي الذي تفرضه الدولة أو يسعى إليه المجتمع، على نحو ما سنقوم بتفصيله. وإن كنا سنركز في هذه المقالة على ما بعد الإسلاموية، باعتبارها مشروعًا، محاولين الاقتراب منه نقديًّا بتبيان إمكانات تحققه على خلفية الواقع الاجتماعي والسياسي الذي خلفته الثورات واضطراباتها، وبالتالي يصبح السؤال الرئيس في هذه القراءة هو، هل ما بعد الإسلاموية ممكن؟ وهل حملت الثورات في طياتها إمكانات ما بعد إسلاموية؟ وما احتمالات تحقق هذا المشروع مستقبلاً؟

تعريف ما بعد الإسلاموية كمشروع

على العكس من إخفاق الإسلام السياسي عبر العالمين العربي والإسلامي، عبرت الحالة الإسلاموية في إيران عن اكتمال مشروع بناء «الدولة الإسلامية» على أسس لاهوتية صرفة؛ فعلى الرغم من خلو إيران في سنوات ما قبل ثورة ١٩٧٨- ١٩٧٩ من حركات إسلامية قوية، استطاعت طبقة الملالي من توظيف حراك الثورة لتقيم جمهورية إسلامية بناء على نظرية لاهوتية سياسية قروسطية؛ وهي ولاية الفقيه، وفرضت هذه الدولة الجديدة عملية أسلمة شاملة وواسعة النطاق على المجتمع الذي خرج لتوه من عقود من التحديث العلماني الذي قام به نظام الشاه، على أن النظام الثوري شهد عقب وفاة الخميني تحولات عميقة على مستوى بنيته السياسية وقواعده الاجتماعية، أطلق عليها آصف بيات، بالتوازي مع أطروحة روا، ما بعد إسلاموية؛ وهي تحولات ارتبطت بتراجع الحالة الثورية التي كان عليها النظام إبان عقده الأول، وصعود تيارات فكرية وثقافية تحاول تصحيح الخط السلطوي للثورة ورفع يده الثقيلة عن المجتمع.

وعلى الرغم من ارتباط المفهوم الذي صاغه بيات بالحالة الإيرانية، فقد مثلت ما بعد الإسلاموية «حالة» و«مشروعًا»[٢]. في المثال الأول، أشارت ما بعد الإسلاموية إلى الحالة السياسية والاجتماعية التي أعقبت مرحلة التجريب، واستنزفت فيها جاذبية وطاقة ومصادر شرعية الإسلاموية، حتى بين من كانوا مؤيديها المتحمسين. وأصبح

١- في أطروحته عن «فشل الإسلام السياسي» ذهب أوليفييه روا في كتابه الذي يحمل هذا العنوان إلى أن عجز الحركات الإسلامية عن تحقيق نموذج الدولة الإسلامية المتجاوزة للقوميات لا يعني اختفاء تأثيرها وزخمها، إذ إنها ستبقى لتأخذ أشكالاً أخرى متحورة على نحو يحول دون انتهاء وجودها. أطلق على هذه الأنماط ما بعد الإسلاموية، وبعد حوالي عقد من هذه الأطروحة، رصد روا هذه الأنماط غير المنتظمة من الحالة ما بعد الإسلاموية التي يتحول فيها الإسلاميون إلى محافظين يسعون إلى تديين المجال العام. وعليه عرف روا ما بعد الإسلاموية، باعتبارها «خصخصة إعادة الأسلمة»، حيث تبرز جوانب الفردانية في ثوب الأصولية الجديدة. انظر؛

Olivier Roy, The failure of Political Islam (Cambridge: Harvard University Press, ١٩٩٨)

Olivier Roy, Globalized Islam: the Search of the new Umma (London, Hurst and Co., ٢٠٠٤)

٢- Asef Bayat, Post-Islamism at large in «Post-Islamism: the Changing faces of Political Islam» (New York, Oxford University Press ٢٠١٣)

الإسلاميون واعين بتماثلات واختلافات خطابهم في الوقت الذي يحاولون فيه أن يؤسسوا أو أن يتخيلوا حكمهم. وأصبح إطارهم السياسي، بفعل التجربة والخطأ المستمرين بالإضافة إلى العوامل الدولية والواقع المحلي، عرضة للتساؤلات والانتقادات. وستنتهي المحاولات البراجماتية لإدامة النظام في النهاية إلى تأكيد التخلي عن بعض المبادئ المؤسسة للإسلاموية. وأضحت الإسلاموية، نتيجة لظروفها الداخلية والضغوطات المجتمعية، مضطرة إلى إعادة اختراع نفسها، لكنها تقوم بهذا على حساب تحولها الكيفي. ويقدم التحول الهائل في الخطاب الديني والسياسي في إيران خلال التسعينيات نموذجًا على هذا الاتجاه.

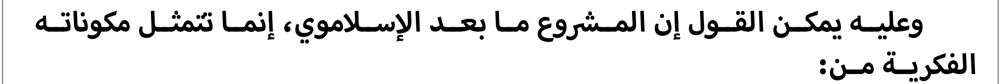
> تشير ما بعد الإسلاموية كغيرها من الما بعديات المزدهرة في فلسفة ما بعد الحداثة إلى معانٍ عديدة تشير إحداها إلى تآكل هذا النموذج دون تأسيس نموذج بديل

أما المشروع الذي تحمله ما بعد الإسلاموية؛ أي كمحاولة واعية لتأطير مفاهيم ووضع استراتيجية لبناء منطق ونماذج متجاوزة للإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية. مع ذلك، وبهذا المعنى، فهي ليست علمانية أو معادية للإسلام أو غير إسلامية؛ فهي بالأحرى تمثل سعيا نحو دمج التدين بالحقوق، والإيمان



بالحريـة، والإسـلام بالتحـرر. إنهـا محاولـة لقلـب المبـادئ المؤسسـة للإسـلاموية رأسًـا علـى عقـب مـن خـلال التأكيـد علـى الحقـوق بـدلاً مـن الواجبـات، ووضـع التعدديـة محـل سـلطوية الصـوت الواحـد، والتاريخيـة بـدلاً مـن النصـوص الجامـدة، والمسـتقبل بـدلاً مـن التاريـخ. إنهـا تريـد أن تـزاوج الإسـلام والاختيـار الفـردي والحريـة، علـى اختـلاف درجاتهـا، مـن ناحيـة، والديمقراطيـة والحداثـة مـن ناحيـة أخـرى، لتحقيـق مـا أطلـق عليـه البعـض «حداثـة بديلـة». لقـد تـم التعبيـر عـن بعـد الإسـلاموية في الاعـتراف ببعـض أسـس العلمانيـة مثـل التحـرر مـن التزمـت، والقطيعـة مـع احتـكار الحقيقـة الدينيـة. وفي الوقـت الـذي تتحـدد فيـه الإسـلاموية بربـط الديـن بالمسـؤولية، فـإن مـا بعـد الإسـلاموية تؤكـد علـى التديـن والحقـوق. مـع ذلـك، فبينمـا تفضـل الدولـة المدنيـة غـير الدينيـة، فإنهـا تتوافـق علـى دور للديـن في المجـال العـام.

وفي آخـر أعمالـه الـتي يعيـد فيهـا الاقـتراب مـن المفهـوم بعـد دراسـة تطـوره في العديـد مـن بلـدان العالـم الإسـلامي، يقـول بيـات: «إن مـا بعـد الإسـلاموية «قطعيـة» خطابيـة / أو ذرائعيـة عـن النمـوذج الإسـلاموي. غـير أن الاتجـاه ليـس مـا بعـد إسـلاميًّا Post-Islamic كمـا يدعـوه البعـض مخطئـين، ولكنـه مـا بعـد إسـلامويًاPost-Islamist. بعبـارة أخـرى، لا أتحـدث عـن الانقطـاع عـن الإيمـان الديـني نحـو العلمانيـة- علـى الرغـم مـن أن «مـا بعـد الإسـلاموية» تشـير إلى عمليـة العلمنـة بمعنـى تأييدهـا لفصـل الأمـور الدينيـة عـن شـؤون الدولـة- ولكـني بالأحـرى أتحـدث عمـا بعـد الأسـلمة كعمليـة مركبـة للانقطـاع عـن الحزمـة الأيديولوجيـة الإسـلاموية مـن خـلال الالـتزام بمـشروع ديـني مغايـر وأكـثر استيعابًا يسـتمر فيـه الإسـلام كديـن وكمكـون للمجـال العـام». وفي موضـع آخـر، يقـول «تـدلل «مـا بعـد الإسـلاموية» في كل تجربـة علـى الانتقـال أو الخـروج النقـدي والخطـابي- بدرجـات مختلفـة- مـن حزمـة أيديولوجيـة إسـلاموية قوامهـا احتـكار الحقيقـة الدينيـة والاقصائيـة والتأكيـد علـى الالتزامـات، نحـو الإقـرار بغمـوض النصـوص والتعدديـة والاسـتيعاب والمرونـة في المبـادئ والممارسـات».



وعليـه يمكـن القـول إن المـشروع مـا بعـد الإسـلاموي، إنمـا تتمثـل مكوناتـه الفكريـة مـن:

- الاعـتراف بالدولـة الحداثيـة والعمـل مـن خلالهـا، وتبـني مؤسسـاتها مـع الإيمـان بالديمقراطيـة والتعدديـة السياسـية، والانفتـاح الحـركي والبرامجـي علـى المجتمـع وقـواه السياسـية.

- إعـادة تعريـف العلمانيـة، باعتبـاره مبـدأ لإرسـاء التـوازن بـين الدولـة والديـن، حيـث لا تكـون الدولـة مهيمنـة علـى الديـن أو مندمجـة فيـه. في الوقـت الـذي يبقـى فيـه الديـن فاعـلاً في المجـال العـام، باعتبـاره مكونًـا رئيسًـا مـن مكونـات الاجتمـاع.

- التوكيـد علـى القـراءة الحداثيـة للديـن علـى نحـو يعيـد مـيراث الإصـلاح الديـني والقـراءة التعدديـة للنصـوص وإعـادة تأويلهـا علـى نحـو يعيـد حيويتهـا في فهـم الواقـع الاجتماعـي والتاريخـي في المجتمعـات الإسـلامية المعـاصرة.

وبالتـالي، يحمـل هـذا المـشروع في طياتـه مكونـات إصلاحيـة سياسـية ودينيـة بالغـة الأثـر. وإذا كانـت الإسـلاموية في نشـأتها وتطويرهـا انحرافًـا علـى إرث الإصـلاح الديـني في منتصـف ونهايـة القـرن التاسـع عـشر، والـذي سـعى إلى إعـادة قـراءة الأصـول الإسـلامية الـتي

رأى فيها رواد الإصلاح صحيح «الإسلام»، وحاولوا تنقيتها من الشوائب الاجتماعية المتراكمة عليها عبر عقود، عندما نقل الإصلاح من دائرة الفكر والفرد؛ فالمجتمع إلى دائرة السياسة والحكم والأسلمة بقوة الدولة، فإن لما بعد الإسلاموية جذوراً تعود إلى ما قبلها، وهو المعنى الذي أكد عليه بيات في إشارته للقراءات التقدمية للدين، والتي ظهرت في بلدان إسلامية عديدة شهدت تحولات عميقة للحركة الإسلامية قبل عصر الصحوة الذي دشن عصر الأصولية الإسلامية في نمطيها المحلي والعالمي، وبالتالي، فإذا كانت ما بعد الإسلاموية تمثل قطيعة مع إرث الإسلاموية، فإنها، في أحد جوانبها، تمثل محاولة لإحياء إرث الإصلاح الديني.

> ما بعد الإسلاموية ليست علمانية أو معادية للإسلام أو غير إسلامية؛ إنها تمثل سعيا نحو دمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحرر

تقترب ما بعد الإسلاموية بهذه الدلالة من الإسلام الليبرالي، المعبر عن دمج قيم الإسلام في منظومة القيم الليبرالية المعولمة، وهو معنى يقترب إلى حد التطابق مع مفهوم رواء، وعلى رأسها الخصخصة والفردانية وقيم السوق، بيد أن بيات، وهو يقر بأن هناك مساحة مشتركة بين الطرحين، يؤكد أن ما بعد الإسلاموية مشروع

نقدي بالأساس، كما أنها لا تسعى إلى خصخصة الدين، بل إلى إيجاد مساحة فعالة له في المجال العام. ومع ذلك تبقى خطوط نظرية الحقوق والحريات في مشروع ما بعد الإسلاموية غائمة، وهذا الغموض منبعه الغموض الذي يكتنف وضعية الدين في المجال العام، إذ إن السؤال سيبقى؛ من يقوم بتأويل الدين وطرحه في المجال العام، وهل له سلطة القبول والرفض للسلوك والقيم، أم أنه مشارك كغيره من فواعل المجتمع؟

على الرغم من أن بيات يؤكد أن مفهوم «ما بعد الإسلاموية» مفهوم تحليلي يحاول فهم تحولات نشاطية الحركة الإسلامية، وكذلك أنماط تغير الحالة الدينية في المجتمعات الإسلاموية، إلا أن توكيد «مشروعية» ما بعد الإسلاموية، يعني تجاوز التحليل إلى طرح منظور جديد لتأطير العلاقة بين الدولة والاجتماع والدين، والإسلام والحداثة وعولمة القيم الليبرالية، هو ما أدى إلى اتهامه بالمعيارية، أو الأيديولوجية، لا ينفي بيات هذه التهم، فيقر أن المفهوم بحاجة إلى تطوير وتأصيل بناء على الدراسة الواقعية للمجتمعات الإسلامية، وعلى نطاق أوسع من النماذج التي صاغ هو نظريته أو مشروعه بناءً عليها.

حدود ما بعد الإسلاموية كمشروع

> إذا كانت ما بعد الإسلاموية تمثل قطيعة مع إرث الإسلاموية، فإنها، في إحدى جوانبها، تمثل محاولة لإحياء إرث الإصلاح الديني

يتضح من العرض النظري السابق للمفهوم، أنه بصدد التكون والتشكيل، وهي عملية رهينة بالواقع السياسي والثقافي لمجتمعات العالم الإسلامي بالأساس والتفاعل بين الإسلام والدولة والحركات الإسلامية بداخلها. وقد قام بيات وعدد من الباحثين بعمل تطبيقات لما بعد الإسلاموية كحالة وكمشروع لإعادة النظر في تاريخ الحركات الإسلاموية في ١٠ بلدان ذات غالبية إسلامية، هي إيران وتركيا والمغرب وإندونيسيا ومصر ولبنان وباكستان والسعودية والسودان وسوريا، وقد صدرت هذه الأبحاث مؤخرًا في كتاب تحت عنوان «ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي». وتتناول هذه الأبحاث المعتمدة على تأطير بيات للمفهوم حالات ما بعد إسلاموية، تتعدد أسباب نشوئها وإخفاقها أو تعثرها لأسباب متنوعة ومختلفة، وقد أدت سيولة المفهوم وارتباكها في بعض الأحيان إلى خلط الباحثين ما بين مفاهيم ما بعد الإسلاموية والإسلام الليبرالي والبراغماتية السياسية. وكانت ما بعد الإسلامويات التي رصدها الكتاب ناقصة ومبتسرة إلى الغاية، ففيما عدا الحالة الإيرانية التي تناولها بيات، وأسفر تيار فكري حيوي وسياسي قوي بنى له قواعده الاجتماعية، لم تكن هناك مشروعات ما بعد إسلاموية في بقية الحالات، بقدر ما كانت هناك حالات تحول خطابية وسلوكية محدودة تقترب من تعريفات أخرى من ما بعد الإسلاموية غير التعريف النقدي الذي قدمه بيات.

أسفرت التحولات العميقة التي أحدثتها الثورات إلى عودة المفهوم إلى الواجهة، باعتباره مشروعًا بديلاً يمكن أن تتبناه الحركات الإسلامية في العالم العربي، وأن تحل من خلاله إشكالية علاقتها المهيمنة مع الدين والمجتمع. بيد أنه في ظل حالة الانتكاسة التي تعرضت لها الثورات في نطاقها الأشمل، والذي لا يعني بالضرورة

إخفاق حركة التغيير نهائيًّا، يمكن أن نطرح أسئلة حول حدود ما بعد الإسلاموية وإمكانات تحققها كمشروع بديل يعيد تأطير العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع، وذلك من خلال طرح عدد من المعضلات.

معضلة الحركات الاجتماعية

على العكس من الإسلاموية، والتي حملتها حركات اجتماعية وسياسية قامت بتنظيم نفسها على النمط المركزي اللينيني والحزبي الطليعي بأشكال سرية ومعلنة شرعية وغير شرعية، تراهن ما بعد الإسلاموية على نمط الفاعلية الاجتماعية التي يطلق عليها بيات «اللا حركات الاجتماعية»، وهو نمط مغاير للحركات المنظمة، ويعتمد على تراكمية التغيير التحتي الذي تقوم به الجموع من البسطاء، أو فئات الشباب والنساء والمثقفين دون أن تنتظم هذه الجهود في شكل محدد. وصف بيات الثورات العربية في بدايتها بأنها لا حركات اجتماعية تجمع ما بين فكرتي «الثورة والإصلاح Refol-ution»[٣] من حيث تجسيدها لتراكمات جهود العديد من الفئات الاجتماعية التي أشعلت احتجاجات مستمرة ضد نظم الحكم في عقود ما قبل الثورات. لقد أثبتت اللاحركية الاجتماعية أنها قادرة على خلق حالة التغيير دون القدرة على فرضه، وهو ما أدى في حالات كثيرة إلى نكوص النهضة الما بعد إسلاموية. على النحو الذي آل إليه الحراك الاجتماعي في إيران ما بعد الخميني، حيث أدت لا مركزية الحركة وتفتتها وتضاربها الفكري إلى عودة هيمنة المحافظين على الدولة والمجتمع، في الوقت الذي ربحت فيه ما بعد الإسلاموية أرضيات محدودة.

وفي الوقت الذي تهيمن فيها الإسلاموية كمشروع وكحالة فكرية وثقافية ممتدة، إذ إنها تعبر عن حركات اجتماعية واسعة النطاق ولها حواضن وحوامل كثيرة، حيث لم تقف عند حدود الطبقة الوسطى التي أنشأتها، تفتقد ما بعد الإسلاموية القاعدة الاجتماعية التي تستطيع التعامل معها كمشروع اجتماعي شامل، وهو أمر يحتاج إلى تنظيم النضال الاجتماعي، وتوسيع قواعده، وتجديد آلياته بعيدًا عن القوى الاجتماعية القديمة التي تعوق سبل التغير.

معضلة الإصلاح الديني

تعبر الإسلاموية في أحد جوانبها عن جمود في الفكر الديني وهيمنة للرؤى الدينية التقليدية على المجتمع. أما ما بعد الإسلاموية، فتعبر في أحد جوانب مشروعها عن الحاجة إلى إصلاح ديني عميق يعيد قراءة الإسلام على نحو تعددي ومستقبلي ومنفتح على الواقع المتغير. غير أن واقع الفكر الديني في أغلب المجتمعات الإسلامية لا زال في صالح الرؤى الإسلاموية التي عملت عبر عقود على أسلمته على حساب الرؤي التقدمية أو الإحيائية، بل وأصبحت مؤسسات الدولة في كثير من الحالات جزءًا من حالة الأسلمة؛ حيث سارعت إلى أسلمة خطابها وتوكيدها على القيام بوظائف دينية، لسحب البساط من تحت أقدام الحركات الإسلامية والطعن في شرعية سعيها إلى فرض الدين على المجتمع، وهو ما راكم إرث الجمود الديني الذي زادت وطأته بقوة الدولة، ولعل حالة الارتباط العضوي بين الأزهر والدولة في مصر خير مثال على هذا.

٣- Asef Bayat, The Paradoxes of the Arab Refo-lution, Jadaliyya
http://www.jadaliyya.com/pages/index/٧٨٦/paradoxes-of-arab-refo-lutions

من ناحية أخرى، لا زالت الاجتهادات الفكرية التي تنادي بالإصلاح تعاني من التهميش، بل ومن الاضطهاد بسبب ما سبق من هيمنة التقليدية الدينية على الدولة والمجتمع، وهو ما حصرها في دوائر نخبوية ضيقة النطاق ومحدود التأثير، وربما كانت حالة المفكرين الدينيين في إيران أكثر نجاحًا من غيرها في العالم الإسلامي، إذ استطاعت -عبر العمل الفكري المنظم تقديم خطاب فكري إسلامي جديد ينتصر لفكرة الحقوق والعقل النقدي في قراءة النصوص المقدسة - استطاعت أن تلتحم بالحراك الاجتماعي الحادث في إيران في عقد التسعينيات، بيد أن هذه الحركة الفكرية سرعان ما عانت من الانقسام، وظل تأثيرها محدودًا في مواجهة هيمنة الملالي على أجهزة التعليم والثقافة في الدولة.

يرجع بيات حالة الجمود التي عانى منها التفكير الديني والفقهي في مصر في العقود الماضية إلى غياب الحركات الاجتماعية القادرة على ممارسة ضغط كبير على المؤسسات الدينية، حيث تقوم بتجديد فعلي يتوافق مع احتياجات المجتمع وأجياله الجديدة، وهو ما يعني أن معضلة الإصلاح الديني ترتبط على نحو عميق بمعضلة غياب الحركة الاجتماعية القادرة على حمل المشروع ما بعد الإسلاموي.

معضلة سياسة ما بعد الثورات

> على العكس من الإسلاموية، تراهن ما بعد الإسلاموية على نمط الفاعلية الاجتماعية التي يطلق عليها بيات «اللا حركات الاجتماعية»

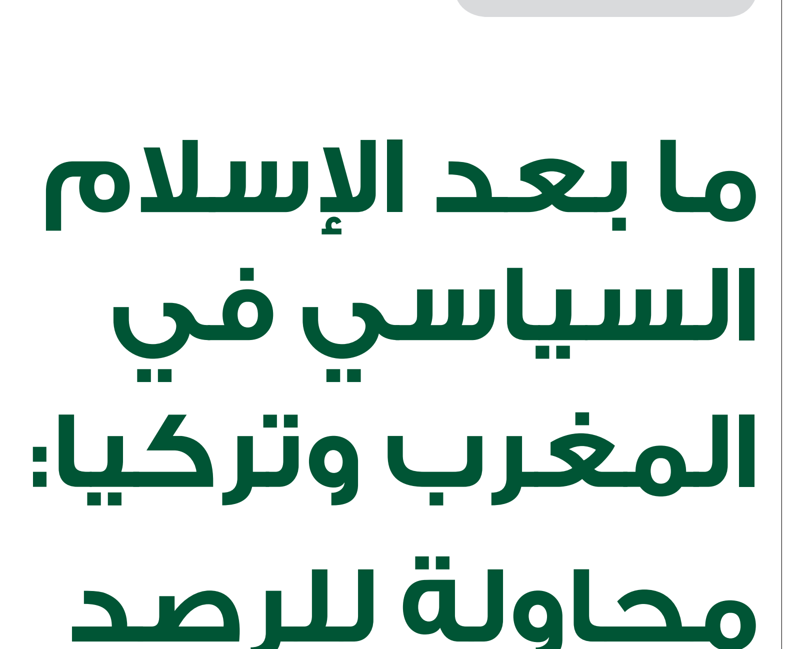
أثبتت الصراعات السياسية في مرحلة ما بعد الثورة أنها بمثابة ثقب أسود قادرعلى تفتيت محاولات التجديد والتغيير، وذلك بسبب سيادة حالات الاستقطاب الأيديولوجية والسياسية، فبرهن الإسلاميون على عدم قدرتهم على تطوير خطاب فعال يخرجهم من التركيز على الهيمنة على الدولة والأسلمة، ففي الحالة المصرية مثلا نجد «اندفاع الإخوان نحو احتكار السلطة وإصرارهم على الالتزام التنظيمي والسرية واستخدامهم لغة الشريعة، واستغلال الدين في خدمة السياسة «كما دفع الاستقطاب الحركات ذات التوجهات التي وصفت باكرًا بأنها ما بعد إسلاموية إلى الانحياز إلى جذورها الإسلاموية، لعل حالة حزب الوسط في مصر هي أقرب الأمثلة على هذا. وفي الوقت الذي استحالت فيه الثورات في المشرق العربي إلى حروب أهلية مفتوحة، تخلت جميع الأطراف عن خطاباتها الانفتاحية وانخرطت في حرب طائفية ضروس (حالة حزب الله). وذهبت اجتهادات كثيرة إلى اعتبار أن حزب العدالة والتنمية التركي، إنما يعكس نزعة ما بعد إسلاموية مغايرة لتقاليد الإسلام السياسي التركي وتدمج بين الإسلام والديمقراطية والسوق الحرة، إلا أن المحافظية السلطوية في تركيا أثبتت قدرتها على الالتفاف على أي تغيير في البناء السلطوي للدولة، بل أفادت منه ووظفته في الوقت الذي تقوم فيه بمحاولة الهيمنة على المجتمع باستخدام خطاب ديني فج. ولعل الحالة التونسية كانت الأقرب في التوصل إلى حالة ما بعد إسلاموية؛ بتجنب القوى الإسلامية التقليدية الوقوع في فخ محاولة الهيمنة على السلطة وتوصلها إلى حالة إجماع سياسي مع بقية القوى العلمانية والحداثية، غير أن هذا لا يعني التوجه نحو تطوير مشروع ما بعد إسلاموي خاصة مع استمرار الاستقطاب الأيديولوجي بين الإسلاموية وتيارات الحداثة العلمانية، وكذلك تأثر قطاعات في المجتمع التونسي بالتيارات السلفية والأصولية الجهادية على نحو لا يبقيها بعيدًا عما آلت إليه المنطقة.

لا تعني هذه المعضلات نفي مشروع ما بعد الإسلاموية، بقدر ما تضع مع غيرها من المعضلات، تحديات أمام تحقيقه، كما أنها تعبر عن أزمات بنيوية في تكوين الاجتماع والدولة، ولا ترتبط بنكوص الحالة الثورية أو الحركات الساعية إلى تغيير اجتماعي عميق. ويبقى أن ما بعد الإسلاموية لا زالت مشروعًا في طور التطوير النظري، ويقتضي تطويره النظر في الحالات الواقعية للتغيير في العالم على نحو أوسع، إذ إن الواقع هو أكبر مقوم للنظرية. وربما يجيب هذا المشروع على كثير من الأزمات المعضلة في واقع العديد من بلدان الشرق الأوسط، غير أنه لا يتضمن إجابة على الأزمة الاجتماعية؛ فالمفهوم، وإن تضمن أفكارًا للتعامل مع أفكار الحرية والديمقراطية والدين والعلمانية، إلا أنه أغفل فكرة العدالة الاجتماعية، والتي وإن خبت في ظل الصراعات السياسية والطائفية والتنافس على الهيمنة، إلا أنها تبقى مصدر قلق كبير. لقد حاولت الإسلاموية طيلة عقود من تطورها التبشير بخلاص أخروي كحل مؤجل لأزمات الفقر والتهميش الاقتصادي والاجتماعي، ثم انتقلت لتلتحم بالمنظومة الليبرالية المعولمة، لا زال الأمرسيقتضى من ما بعد الإسلاموية الإمعان في النظر في هذه المسألة وتضمينها في إطارها النظري، إذ إنها شديدة الصلة بالتحرر السياسي والتنوير الديني.



بقلم: عبد الإله سطي
باحث مغربي في العلوم السياسية





ما بعد الإسلام السياسي في المغرب وتركيا: محاولة للرصد

ثمة إشكالية مفصلية في التعاطي مع ظاهرة الحركات الإسلامية فيما يتعلق بتركيبتها وأنماط الخطابات التي تعبر عنها؛ فبعد مرور عقود طويلة من ظهور أول تعبير لها في البلدان الإسلامية، يلاحظ المتتبع لهذه الحركات أن الديناميات الداخلية والخارجية التي عرفتها بعض البلدان المتواجدة بها، ساهمت بشكل كبير في إحداث تحول جوهري، سواء على مستوى الخطاب الأيديولوجي الذي تتبناه هذه الحركات، أو على مستوى الممارسة السياسية



التي تنتجها، وهو ما ساهم في نحت مفهوم أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» من طرف بعض الباحثين الغربيين المهتمين بدراسة تحولات الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي؛ الأمر الذي يدفع للتساؤل عن فحوى ومضمون الاجتهادات التي تقدمها هذه الأعلام في مقاربة تحولات الحركات الإسلامية، وعن كيفية رصد عناصر هذه الأطروحة من خلال نموذج عملي متمثل في حالتي «حزب العدالة والتنمية المغربي» و«حزب العدالة والتنمية التركي».



ما بعد الإسلام السياسي: ثلاث قراءات

يعود التجلي الإبستيمي لأطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» إلى بداية التسعينيات من القرن الماضي، من خلال مقاربات الباحث الفرنسي في الحركات الإسلامية «أولفييه روا» لظاهرة الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، في كتابه فشل الإسلام السياسي، L'échec de l'Islam Politique, Paris, Seuil ١٩٩٢، الذي حاول من خلاله إبراز أوجه فشل الإسلاميين في الجمع ما بين الدين والسياسية في إطار الدولة الحديثة، وأيضا فشلها في إقامة نموذج فريد للدولة الإسلامية الناجحة اقتصاديا وسياسيا عبر رصده للتجربة «الخمينية» في الحكم، وسيعود «روا» لتأكيد هذه الفرضيات من خلال كتابه «الإسلام المعولم» L'islam Mondialisé, Paris Seuil, ٢٠٠٢ الصادر بعد أحداث ١١ سبتمبر، الذي رصد فيه أهم التحولات التي عرفتها الحركات الإسلامية داخل البيئة الغربية؛ حيث ظهرت أنماط جديدة في خطاب وتفكير هذه الحركات. كان توجه «أولفييه روا» في بسطه لهذه الأطروحة يقوم على الانطلاق من سؤال مركزي، هل يقدم الإسلام السياسي خيارا بديلا للمجتمعات الإسلامية؟ الجواب جاء في نظر «روا» بالإخفاق، فهذه الحركات لم تستطع بناء الدولة الإسلامية التي اعتبرت السند الفعلي في التعبئة لمشروعها السياسي، لاعتبارين اثنين؛ أولا: الإخفاق الفكري للمشروع السياسي لهذه الحركات؛ فتشبثها بالقيم الأصيلة للمجتمع الإسلامي بدون مسايرة التطورات المجتمعية المعاصرة، أفقدها أحد أهم محركاتها الأساسية في التعبئة؛ ثانيا: هو إخفاق تاريخي، حيث لم تستطع الحركات الإسلامية التي وصلت إلى الحكم، لا في إيران أو أفغانستان من تأسيس مجتمعات جديدة بقيم إسلامية، فبخلاف الخطاب الأخلاقي السائد تخضع ميكانزمات العمل السياسي والاقتصادي لهذه الحركات في جزء كبير منها للعلمنة؛ بيد أن دلالات الإخفاق هاته في نظر «روا» لا تعني انحسار انتشار الإسلام السياسي، بقدر ما تعني نكوص أطروحة الإسلام كأيديولوجية سياسية واقتصادية قادرة على حل كافة المشاكل المجتمعية التي يطرحها الواقع المعاصر.

بعد «أوليفييه روا»، سيأتي مواطنه «جيل كبيل» بنموذج تفسيري آخر، يساير في كثير من استنتاجاته أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» من خلال عمله الموسوم «بجهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي»Jihad, Expansion Et Declin De L›islamisme. Gallimard, ٢٠٠٠، انصب اهتمام «جيل كبيل» في هذه الدراسة على محاولة رصد وتتبع المسار الذي اتخذه انتشار الإسلام السياسي الجهادي في العالم الإسلامي، خلال الربع الأخير من القرن المنصرم ومجالات تطورها وتراجعها على مستوى الأفكار السياسية المؤطرة لها من جهة، وعلى مستوى الممارسة السياسية التي تعبر عنها من جهة ثانية، ثم في علاقة هذه الحركات بمحيطها الداخلي والخارجي. ويرى الباحث أنه، رغم الزخم الذي ارتبط بهذه الحركات في حقبة الثمانينيات كأيديولوجية تضم فئات اجتماعية مختلفة متكتلة حول مشترك الإسلام السياسي، فإن الأحداث والهجومات التي عرفتها سنوات التسعينيات بدأت تنبئ بحالة التفكك التي تعرفها هذه التنظيمات. وبسبب ضغوطات الأنظمة القمعية والتوجس الدولي من هذه الحركات، سوف تظهر اتجاهات فقهية من داخل هذه المرجعيات المتطرفة، قصد إحداث مراجعات مع اختياراتها المتطرفة والقطع مع سنوات العمل السياسي المسلح بإفراز اجتهادات توفيقية بين قيم الإسلام وروح الديمقراطية.

بعيدا عن المدرسة الفرنسية، سيحاول الباحث السوسيولوجي الأمريكي ذي الأصول الإيرانية «آصف بيات» تطوير معالم أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» من خلال



بعض مقالاته وأعماله، بتقديم تعريف منهجي ومحدد لمفهوم «ما بعد الإسلام السياسي» الذي يريد به الإشارة إلى دلالتين اثنتين؛ فهو أولاً يعبر عن «حالة» وليدة لأزمة مرت وتمر بها ظاهرة الإسلاموية، مشرعة المجال للأسئلة والشكوك والمراجعات حول هذه التجربة «المرهقة»؛ وثانياً عن «مشروع» بديل ومحاولات واعية لتخطي الخطاب الإسلامي التقليدي «الإسلاموي» في المجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية[1]. ولا يقصد «آصف بيات» بما بعد الإسلام السياسي مثل ما اتجه لذلك «أوليفيه روا»، نهاية انتشار وتطور الحركات الإسلامية، بل هو يؤكد على درجة التطور الذي لحق الخطاب السياسي لهذه الحركات في تعاملها مع الواقع السياسي السائد. فالتحولات المجتمعية والسياسية التي تعرفها الدولة الوطنية المعاصرة، أضحت تفرض على هذه الحركات أن تواكبها بتجديد نفسها، وإلا سقطت في الجمود الفكري والسكون السياسي في ظل التغيرات الحاصلة، مما قد يؤدي بها إلى السقوط في التناقض مع ما تطمح إليه ومع ما يقدمه مشروعها السياسي.

لم تستطع الحركات الإسلامية التي وصلت إلى الحكم، لا في إيران أو أفغانستان من تأسيس مجتمعات جديدة بقيم إسلامية

بهذا يمكن تلخيص أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» كما يراها «آصف بيات» أنها حالة ليست مجرد شرط، بل هي أيضا مشروع: أي محاولة واعية لوضع تصور واستراتيجية لمنطق وطرائق السمو على «الإسلام السياسي» في المجالات الاجتماعية والسياسية، والثقافية. ومع ذلك، فحالة «ما بعد الإسلام السياسي» ليست معادية للإسلام، أو غير إسلامية، ولا حتى علمانية. ولكنها تمثل مسعى لدمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحرر. إنها محاولة لقلب مبادئ «الإسلام السياسي» الأساسية رأسا على عقب، وذلك عبر التركيز على الحقوق بدلا من الواجبات، والتعددية بدلا من السلطة الفردية، والتاريخية بدلا من النصوص

١- آصف بيات، عن التغيير والثورة واللاحركات اجتماعية، ورد في: http://www.almqaal.com/?p=٢٩٦٦

الثابتة، والمستقبل بدلا من الماضي. إنها تريد عقد مزاوجة للإسلام مع حق الفرد في الاختيار والحرية، ومع الديمقراطية والحداثة٢، وهو ما يلخص اللبنات الأساسية التي تقوم عليها هذه الأطروحة.

في بعض عناصر أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» بالمغرب وتركيا

تحيل القراءات الثلاث السابقة حول أطروحة «مابعد الإسلام السياسي» على ثلاثة مستويات من التحليل: المستوى الأول يقارب تحولات حركات الإسلام السياسي من زاوية «طوبوية» المشروع السياسي الذي تحمله، فكان للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية أثرا بليغا في تحول هذه الحركات من التكلم باسم الدين والشريعة، إلى الانغماس في واقعية الخطاب السياسي؛ المستوى الثاني: يقارب الأطروحة من زاوية تحول التفكير السياسي عند الإسلاميين المتشددين بفعل حالة التفكك الأيديولوجي الحاصل في بنياتها التنظيمية، والانتقال من تعبئة قائمة على تصريف العنف كوسيلة لتحقيق مشروعها السياسي إلى التصالح مع روح الديمقراطية واعتماد الاعتدال كوسيلة للتدافع السياسي؛ المستوى الثالث: تناول أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» من مقترب الأثر الذي تتركه الممارسة السياسية اليومية على الحركات الإسلامية داخل الحقل السياسي، حيث يكلفها ذلك إعادة تكوين خطابها المتعالي عن الواقع، وتبسيط نظرتها للفعل السياسي، والقائم على النسبية بدل الحقيقة الدينية المطلقة.

> إن مابعد الإسلاموية محاولة لقلب مبادئ «الإسلام السياسي» الأساسية رأسا على عقب، وذلك عبر التركيز على الحقوق بدلا من الواجبات، والتعددية بدلا من السلطة الفردية

بعد الاستطراد السابق، يمكن استخلاص أهم العناصر التي تقوم عليها أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي»، في ثلاث ركائز أساسية: الواقعية السياسية، والاعتدال في الطرح السياسي، ثم الخيار الديمقراطي كقاعدة للدولة الحديثة.

بيد أنه، كيف يمكن استبيان العناصر الثلاثة السابقة في عملية التحول التي عرفتها الحركات الإسلامية في المغرب وتركيا؟

تجدر الإشارة إلى أن معظم الحركات الإسلامية نشأت كرد فعل على سقوط نظام الخلافة الإسلامية العثمانية سنة ١٩٢٤، وإعادة تأسيس دولة مدنية ذات نهج علماني في تركيا على يد «مصطفى كمال أتاتورك». من ثم سوف يتجدد الاهتمام بفكرة دولة الخلافة والرجوع للأصول في ممارسة الفعل السياسي، حيث انبرت الاجتهادات الفقهية إلى التنظير لسبل قيام الخلافة والإمامة العظمى، مع تبيان شروطها الموضوعية والذاتية.

سهل هذا النقاش لبروز شعار «الإسلام دين ودولة» و«الإسلام هو الحل»، مع «حسن البنا» في أوساط العشرينيات من القرن الماضي، مما أدى إلى ظهور تيار ينادي بفكرة الدولة الإسلامية كبديل لحالة البؤس السياسي الذي كانت تعيشه مصر آنذاك، ومن خلاله ستتبلور «جماعة الإخوان المسلمين» التي ستتبنى أفكار «حسن البنا». ومنه توالت التنظيرات حول دولة الخلافة في ظل الحكم المعاصر، الذي

٢-آصف بيات، بروز ما بعد الإسلام السياسي، ورد في: http://www.islammaghribi.com



تبنته معظم الحركات الإسلامية الناشئة في البلدان العربية والإسلامية، القائمة على مرجعية واحدة متمثلة في تأسيس الدولة الإسلامية، وإقامة الدين الذي لا يحدو عن علاقته الجوهرية بإقامة دولة دينية راعية له.

ظلت هذه الأطروحة تسكن تفكير وتنظير معظم الحركات الإسلامية التي عرفها العالم الإسلامي، إلى أواسط السبعينيات من القرن الماضي، حيث برزت بعض الحركات الإسلامية التي أجرت تحولات ومراجعات شاملة لمواقفها الأيديولوجية ورؤيتها للقضايا المجتمعية والسياسية في بلدانها. فحاولت إيجاد صيغ توفيقية لمرجعياتها من خلال معادلة الشورى بالديمقراطية ومؤسساتها وآليات اشتغالها، وإعداد اجتهادات فكرية تتجاوز التنظيرات الأولى للدولة الدينية. وقد وصل صيت هذه المراجعات لمعظم الحركات الإسلامية في سوريا والأردن وتركيا والمغرب...

> ظهرت الحركات الإسلامية في المغرب كحركات ذات مشروع مجتمعي هوياتي، يجد في المرجعية الإسلامية أجوبة عن الإشكاليات والتناقضات التي أفرزتها الدولة الوطنية بعد الاستقلال

وعليه، فالحركات الإسلامية تعد تمرداً على الدولة الحديثة برمّتها: «تمرّد على حاكمية هذه الدولة وإطلاقيتها، تمرّد على تطبيقاتها القسرية للحداثة الغربية»٣، وبالتالي هي تعبير عن إبراز سؤال الهوية واسترداد الشخصية الإسلامية، في ظل الإخفاق التاريخي الذي ترتب عن مشروع التحديث، كما بشرت به الدولة القائمة على أنقاض الخلافة في الحالة التركية، ودولة الاستقلال كما في الحالة المغربية.

٣-حسام تمام، مع الحركات الإسلامية في العالم، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠٠٩، ص ٢٣٠



ففي تركيا أقام الأب الروحي للحركة الإسلامية وزعيم «حزب الفضيلة» - حزب الرفاه سابقا ـ «نجم الدين أربكان»، مشروعه السياسي للدولة على أساس هوياتي يقيم فرقا بين النظرة الإسلامية والنظرة الغربية، حيث دعا لترك التبعية التركية للغرب، وما سببته من تخلف اقتصادي وسياسي، والاستكانة إلى المرجعية الإسلامية في الحكم كبديل لإخفاق الدولة الوطنية الحديثة في تركيا، القائمة على التحديث القسري لقيم الغرب الرأسمالية في بيئة ذات جذور إسلامية. لكن المشروع الهوياتي لأربكان لن يصمد طويلا، حيث أدى الانقلاب العسكري بتركيا أواخر التسعينيات إلى إفراز توجهات حزبية مراجعة لطموح الزعيم، تتسم بالواقعية والبراغماتية في ممارسة الفعل السياسي. فأدى الأمر إلى انبثاق مجموعة «طيب رجب أردوغان» التي أسست «حزب العدالة والتنمية» عام ٢٠٠١، والتي أقامت مشروعا سياسيا على النقيض من التوجه الهوياتي الذي كان يدعو له «أربكان». فتم التخلص من صفة التمثيلية الإسلامية التي كانت تطبع برنامج الحركة الإسلامية التركية سابقا، واتجه الحزب الجديد الذي يتسم بالواقعية نحو الإعلان على الالتزام بمبادئ العلمانية التي تقوم عليها الدولة التركية، وتجنب الخوض في المجالات النزاعية حول هوية الدولة ومرجعيتها الأيديولوجية، بقدر الاتجاه في صياغة مشروع سياسي يخوض معركة التدافع السياسي القائم في تركيا على أساس مشروعية الإنجاز والمعادلات الاقتصادية والرفع من المستوى المعيشي للمواطن. هكذا تحول الخطاب السياسي عند الحركة الإسلامية التركية من خطاب هوياتي يمتح من المرجعية الإسلامية أيديولوجيته، إلى خطاب سياسي واقعي يقدم البدائل للإشكاليات المجتمعية من زاوية وضعية، لتكون بذلك نموذجا متطورا للتعبير عن مضامين أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» كما تمت صياغتها عند أبرز ممثليها «روا» و«بيات».

فعناصر الأطروحة تبدو بادية في السلوك السياسي الذي ينتجه الحزب تجاه الخصوم السياسيين، حيث كان خيار الاعتدال سبيلا لقبول الحزب كشريك في الحياة السياسية العلمانية التي تقوم عليها الدولة التركية، ثم اعتماد آلية الديمقراطية كان ناجحا في رسم صورة إيجابية على الحزب من طرف الخصوم قبل الأصدقاء، وهو ما سهل من عملية الاندماج التام في المنظومة العلمانية السائدة؛ فالحزب تخلص من الخطاب الهوياتي نحو خطاب يتماشى وقيم الدولة الوطنية الحديثة.

في الحالة المغربية نلمس التوجه نفسه، وإن بدرجات متفاوتة، حيث ظهرت الحركات الإسلامية كحركات ذات مشروع مجتمعي هوياتي، يجد في المرجعية الإسلامية أجوبة عن الإشكاليات والتناقضات التي أفرزتها الدولة الوطنية بعد الاستقلال، حيث شكلت البديل لعملية التحديث القسري التي بدأها المستعمر واستكملتها دولة الاستقلال، والتي كانت من نتائجها إخفاق المسار التنموي، وبروز المشاكل الاقتصادية جراء النمو الديموغرافي والهجرة القروية نحو المدن. فكانت الاستكانة إلى الهوية الإسلامية كتعبير عن مشروعها السياسي، وبالتالي شكلت هذه الحركات حقولا مضادة للحقل الرسمي القائم على إواليات تمتح مرجعيتها من المشروعية الدينية المعبر عنها آنذاك في الفصل ١٩ من الدستور، الذي يحيل مباشرة على حقل إمارة المؤمنين، وعلى ديباجة الدستور الذي ينص على إسلامية الدولة.

وإذا أردنا اختصار تاريخ الحركات الإسلامية المغربية، يمكن إبراز ثلاث محطات تأسيسية تعد فارقة في مسار هذه الحركات. فبعد التوجه المتطرف لحركة الشبيبة الإسلامية المتبني لخطاب «سيد قطب» المتصادم بالمجتمع من جهة، باعتباره يعيش في الجاهلية، والمصطدم بالدولة باعتبارها كافرة، إلى حركات إسلامية منخرطة

في العمل السياسي محترمة لقواعده وثوابته الأساسية (التوحيد والإصلاح - حزب العدالة والتنمية) أو نابذة للعنف ومحترمة للتعددية السياسية، رغم الصدام غير المباشر مع الدولة (جماعة العدل والإحسان).

يمكن تفسير هذا التحول، خصوصا في الخطاب السياسي لحزب العدالة والتنمية وذراعه الدعوي المتمثل في «حركة التوحيد والإصلاح»، من خلال القطع مع ثلاث ممارسات. أولا: الابتعاد عن الخطاب التصادمي مع المجتمع، والتخلي عن فكر التمثيلية السامية للمجتمع الإسلامي واختيار أسلوب التعددية، في صورة تمثيلية جماعة من المسلمين تمارس العمل الدعوي في إطار علني بعيد عن السرية، وبالتالي التصالح مع الثقافة الشعبية السائدة ومع التيارات العلمانية، والقبول بالتحاور مع الغرب وثقافته. ثانيا: الاصطدام بالواقع السياسي الذي يفرض ميكانزمات اشتغال أخرى تختلف جذريا عن العمل الدعوي، بمتطلبات وانتظارات تفترض بلورة برامج ومعايير تخضع للحكم المدني وليس للحكم الإلهي والخروج من شعار «الإسلام هو الحل»، وإن كان غير معلن

> نشأت معظم الحركات الإسلامية كرد فعل على سقوط نظام الخلافة الإسلامية العثمانية سنة ١٩٢٤، وإعادة تأسيس دولة مدنية ذات نهج علماني في تركيا على يد «مصطفى كمال أتاتورك»

عنه في خطاب هذه الحركات إلى الوعي بأن المجال السياسي له خطاباته وتعبيراته ومقوماته وشروطه الخاصة؛ ثالثا: الاعتراف بالخصوصية المغربية التي يعتبر الإسلام فيها أحد الروافد الأساسية لمشروعية الحكم القائم، وقد ساهمت استراتيجية النظام السياسي في تعاطيها مع ملف الإسلاميين منذ بداية الثمانينيات إلى حين قبول جزء منهم بدخول اللعبة السياسية في إنجاح استثمار حقل إمارة المؤمنين بضبط المجال الديني المغربي، والحد من تعاظم الأدوار التي كان من الممكن أن تلعبها هذه الحركات في مجال التنافس السياسي المغربي[٤]، حيث لم تستطع النخب الحالية لـ «حزب العدالة والتنمية» من ولوج العمل السياسي الرسمي إلا بعد إحداث مراجعات فكرية في نظرتهم لطبيعة النظام السياسي القائم، وذلك بالاعتراف بالثوابت الرئيسة التي يقوم عليها عبر الاعتراف بالمشروعية التاريخية للملكية الحاكمة في المغرب، وبالمذهب الملكي الذي يعبر عن روح ومضمون الدين الإسلامي الرسمي للدولة المغربية، ثم ثابت أساسي متعلق بوحدة التراب المغربي.

كان طموح العمل السياسي لنخب حزبي «العدالة والتنمية» المغربي والتركي، ينصب على البحث عن مورد للشرعية السياسية من داخل الدولة الوطنية الحديثة المتسمة بالعلمنة

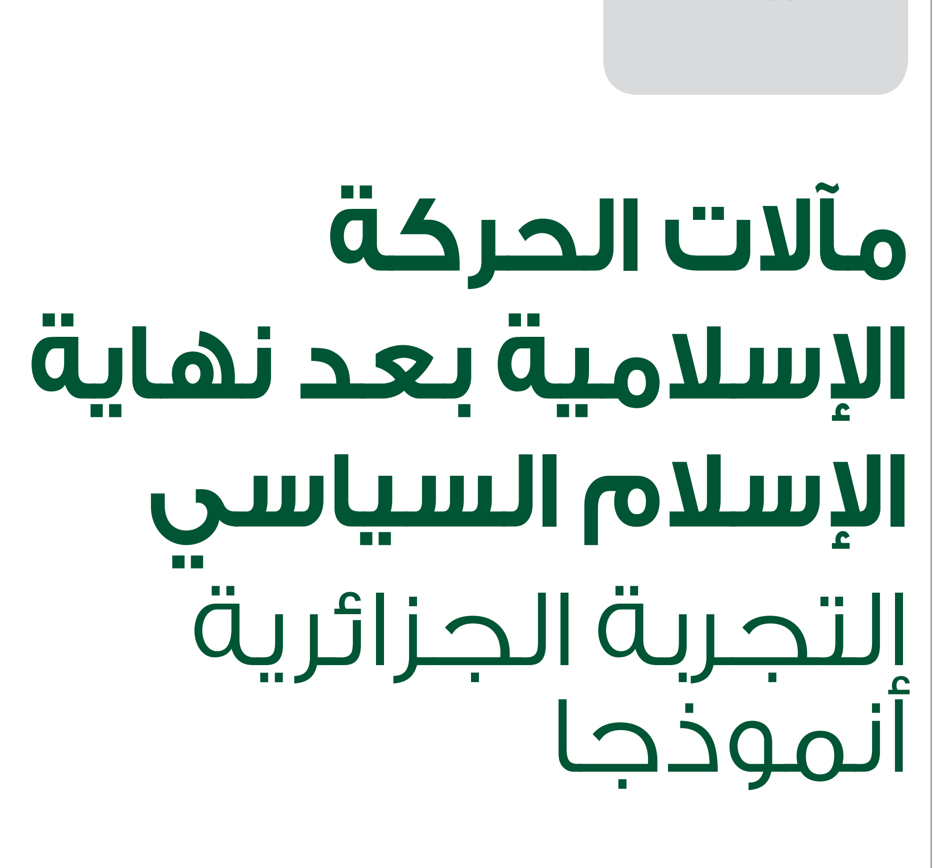
سوف تظهر ملامح هذا التحول بعد وصول «حزب العدالة والتنمية» المغربي إلى قيادة الحكومة مع الانتخابات التشريعية لنونبر ٢٠١١، حيث تعد أول تجربة فعلية للإسلاميين المغاربة في تدبير الشأن العام الوطني. تكريس «ما بعد الإسلام السياسي» كأطروحة مغربية ستظهر بداية، من خلال طبيعة البرنامج السياسي والاقتصادي الذي يمثل مرجعية دفعات الحزب في اختياراته حول السياسية العامة، ثم طبيعة تناول القضايا الثقافية والفنية التي يحاول أعضاء الحزب المشاركين في الحكومة الابتعاد من الخوض فيها، رغم معارضتهم لبعض مظاهرها سابقا. وأيضا طبيعة التحالفات التي يخوضها الحزب في تشكيل الحكومة، حيث تمزج ما بين المرجعيات اليسارية واليمينية وحتى مع تلك التي كانت محسوبة على صنع الإدارة سابقا، ثم غياب المضمون الإسلامي في الخطاب السياسي الموجه من الحكومة تجاه المجتمع أو تجاه الخصوم السياسيين.

تناول أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» من خلال تجربتي حزبي «العدالة والتنمية» المغربي والتركي، يدفعنا للتوقف مليا عند قواسم مشتركة تؤكد فعلية هذه الأطروحة من خلال النموذجين، حيث كان طموح العمل السياسي لنخب الحزبين ينصب على البحث عن مورد للشرعية السياسية من داخل الدولة الوطنية الحديثة المتسمة بالعلمنة، وجعل المشروع السياسي الذي يؤطرهما يتحرك ضمن مقاربة عامة، تجعل من سؤال تحقيق التنمية بشرط العدالة الهاجس الأساسي الذي يوجهه، بتجاوز في كثير من الأحيان عنوان الهوية والشريعة كمنطلق لطرح الأجوبة عن الإشكالات المجتمعية التي تفرزها البلدين.

٤- عبد الإله سطي، ما بعد الإسلاموية في المغرب: قراءة أولية في تحولات الحركات الإسلامية المغربية، مجلة وجهة نظر، عدد ٥٩، الدار البيضاء ٢٠١٤



بقلم : ولهى حمنه
باحث جزائري مهتم
بالأنثروبولوجيا الثقافية



مآلات الحركة الإسلامية بعد نهاية الإسلام السياسي
التجربة الجزائرية أنموذجا



المقصود بالإسلام السياسي ذلك النشاط السياسي الذي يقوم به الأفراد أو الجماعات متخذين من الدين الإسلامي مرجعية ومنطلقا، وجاعلين الوصول إلى السلطة وتطبيق الشريعة هدفا لهم. بذلك نخرج الإسلام الثوري الذي يعني المواجهة المسلحة، لأن منطلقاته وأهدافه تختلف، وسنفرد له مقالا خاصا في وقت لاحق. نوضح فقط أن الإسلام السياسي قد يضطر إلى حمل السلاح تحت مبررات مختلفة كما حدث في

الجزائر، لكن هذا يجره إلى الإسلام الثوري؛ ما يعني عندنا انزلاقا وخروجا عن المبادئ والأهداف المسطرة. ويمكن القول إن حركة الإخوان المسلمين المصرية هي النموذج المؤسس والمهيمن والموضح لمفهوم الإسلام السياسي، رغم وجود حركات أخرى لا تقاسمها نفس الرؤية، والسبب راجع إلى انتشارها وعالميتها، وتوفر الظروف المساعدة على ريادتها، خاصة في الجزائر مما سنبينه في هذه اللمحة التاريخية.

جذور الإسلام السياسي

سَوْفَ نوجز قدر الإمكان، حتى نفسح المجال للتجربة الجزائرية ومآلاتها، ولكون الحاضر لا يفهم إلا من خلال الماضي، نقول إن سقوط الدولة العثمانية، ما يعني عمليا نهاية الخلافة الإسلامية، قد أحدث صدمة كبيرة داخل العالم الإسلامي، تجلى أكثر في مصر النهضة بعد حملة نابوليون عليها، وسعي محمد علي للتنوير من خلال البعثات العلمية التي تجلت في كتاب رفاعة الطهطاوي «تلخيص الإبريز» وكتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، وأيضا كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين.

لقد رأى المحافظون فيما سبق ذكره، تهديدا لكيان الأمة وانسلاخا عن موروثها، فثار الشيخ رشيد رضا وألف كتاب «الخلافة» للدفاع عنها واسترجاعها، وأيضا حدثت ردة فعل قوية على أنصار العلمانية ودعاة الأخذ من الحداثة الغربية. في هذا الجو المشحون، أطلق الشيخ حسن البنا دعوته التي تحولت إلى حركة دعوية ثم سياسية، جاعلا من الأصول العشرين التي وضعها بنفسه دستورا ومنهاجا. ونظرا للتكوين الضحل للشيخ البنا، جاءت أصوله بسيطة ساذجة وحالمة، انعكست فيما بعد على فكر الإخوان المسلمين وقيدت تطوره وعمقه، فكان سطحيا ضحلا، وارتجاليا ومتسرعا، ويظهر ذلك في كتابات الشيوخ كالغزالي والقرضاوي وأحمد الراشد وفتحي يكن وكل كتابات المرشدين العامين للحركة. ومن خلال كتاب «المنهج الحركي للسيرة النبوية» لمؤلفه منير محمد الغضبان، يتضح التصور الميثولوجي لحياة النبي والمخيال المهيمن على أنصار الحركة حول شكل الدولة ونمط الحياة الذي يجب الاقتداء به. هذا من الجانب الفكري. أما الجانب العملي، فالانتداب الإنجليزي وتواطؤ الملك معهم، جعل الحركة تستقي من الحركات الشيوعية جانبها التنظيمي المتمثل في الخلايا السرية والنظام الهرمي، ما مكنها من الصمود حتى بعد ثورة الضباط وانقلابهم على حركة الإخوان. نشير هنا إلى أن حركة الإخوان سعت إلى المحافظة على العمل الدعوي والسياسي، وتجنبت قدر الإمكان حمل السلاح إلا اضطرارا كالدعوة إلى الجهاد في فلسطين.

> إن سقوط الدولة العثمانية، قد أحدث صدمة كبيرة داخل العالم الإسلامي، تجلى أكثر في مصر النهضة بعد حملة نابوليون عليها، وسعي محمد علي للتنوير من خلال البعثات العلمية

هناك عامل تدخل فيما بعد، وأثر على مسار الحركة ولو نسبيا، نقصد مؤلفات الشيخ أبو الأعلى المودودي، وخاصة كتابه «الخلافة والملك» الذي شرح فيه مبادئه وتصوراته، أهمها «الحاكمية، العبودية، المجتمع الجاهلي»، والتي تأثر بها سيد قطب أيما تأثر وأثر هو بدوره على أنصار الحركة من خلال كتابه «معالم في الطريق» الذي جنح نحو الغلو والتطرف.

التجربة الجزائرية

انتقل هذا الفكر الحركي إلى الجزائر من خلال البعثات التعليمية المصرية، والتي كانت الجزائر في حاجة إليها لدعم فكرة العالم العربي والتعريب، وأيضا من خلال تشجيع الطلاب الجزائريين على الدراسة بمصر، كما أن تبني الجزائر للنموذج الاشتراكي وليس الشيوعية الماركسية، من خلال مؤتمر طرابلس الذي رفضته



جمعية العلماء المسلمين الإصلاحية السلفية، قد ساعد على تمكين نشاط الحركات اليسارية والحملة الدعائية الغربية على المعسكر الشرقي في إقناع الناس بتبني الدولة للماركسية الإلحادية. كل هذا دفع شباب الجامعات في بداية السبعينيات إلى رفض التوجه البومديني من خلال تأسيس حركات إسلامية سرية تغرف من الفكر الإخواني ونصوصه التنظيمية أيضا، حيث استقطبت سريعا عددا مهما من الشباب، خاصة دارسي الشعب التقنية، ممن وجدوا في الفكر الإخواني توترا روحيا عاليا وأفكاراً بسيطة سهلة الاستيعاب والتطبيق.

بعد وفاة بومدين، سعى الرئيس الشاذلي بن جديد إلى التخلص من البومدينية واليسار بصفة عامة، فدعم الحركات الإسلامية وجلب الشيوخ من المشرق للتدريس في الجامعات، مثل الغزالي والشعراوي والبوطي والقرضاوي، وحفزهم على نشر الدعوة التي كونت ما يسمى الصحوة الإسلامية في الثمانينيات من القرن الماضي، وراج لقب «خوانجية» الذي يعني متدينا، لكن يختلف عن التدين التقليدي، أي تدين على الطريقة المصرية. هنا نلفت الانتباه إلى النتائج الوخيمة على الشباب الجزائري من خلال تبنيهم للفكر الإخواني المصري، أو لنقل النمط المصري للحياة، والسبب أن المجتمع المصري هو - من الناحية الأنثروبولوجية - هو مجتمع نهري (من نهر النيل) زراعي مستقر واجتماعي، فعاداته وتقاليده وعلاقاته الاجتماعية تختلف كثيرا عن نمط حياة شمال إفريقيا الجبلي، الفردي والمرتحل. إن تصرفا بسيطا عند المصريين، مثل إلقاء التحية على الوالدين صباحا أو إبراز الحميمية، يعد في المجتمع الجزائري خللا في الشخصية، فما بالنا وكتاب الرقائق لأحمد الراشد، وتوصيات فتحي يكن المتعلقة بمعاملة الزوجة والأبناء، والتي تجعل الشخص في

الجزائر غريبا بين أهله. فعلا كان الخوانجية معزولين عن عموم الشعب التقليدي، فسروها على أنها العزلة الشعورية - وفق توصيف سيد قطب- التي عليهم تطبيقها لمقاطعة المجتمع الجاهلي.

إن انهيار أسعار النفط عام ١٩٨٦، وما تلاها من أزمة اقتصادية خانقة دفعت بالشعب الجزائري إلى البحث عن ملجأ، وجده في الحركة الإسلامية التي رفعت شعارات «الإسلام هو الحل»، لرفع الظلم والغبن والحاجة عن الناس. مع نهاية الثمانينيات دخل الناس أفواجا في الحركات الإسلامية خاصة «النهضة بقيادة الشيخ عبد الله جاب الله» و»حركة حماس بقيادة الشيخ نحناح»، وتكونت ما يسمى القاعدة الصلبة التي يرى فيها سيد قطب الكفيلة لحدوث التغيير الجذري، وتحقيق مجتمع الجيل الفريد جيل الصحابة. لكن مع أحداث ٠٥ أكتوبر أين خرج الناس إلى الشارع للمطالبة بتحسين الأوضاع، وانفلات الأمور وحدوث شغب خلف قتلى، دخل تيار آخر هو «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» بقيادة الشيخ عباسي مدني والشاب علي بلحاج، حيث انزلق الخطاب نحو الشعبوية والطوباوية، وعن طريقه تم استنزاف الحركة الإسلامية، وانضم أيضا كل الساخطين على الوضع، فاستغلتهم جبهة الإنقاذ لتكريس منطق المغالبة على التغيير السلمي الهادئ. ورغم انضمام تيار الجزأرة المتبني لأفكار مالك بن نبي ومحاولته توجيه الجبهة إلا أن منطق الشارع غلب، فجرت الانتخابات في أجواء مشحونة ترتب عنها فوز كاسح للجبهة الإسلامية، وتوارت باقي الحركات أو انكفأت حول نفسها.

> إن انهيار أسعار النفط عام ١٩٨٦، وما تلاها من أزمة اقتصادية خانقة دفعت بالشعب الجزائري إلى البحث عن ملجأ، وجده في الحركة الإسلامية التي رفعت شعارات «الإسلام هو الحل»

منطق المغالبة الذي تبنته الجبهة قابله منطق الشرعية الثورية الذي لا يقبل أية مرجعية غير الثورة، فسجن الشيوخ في شهر يونيو/ حزيران، وتم حل البرلمان وإقالة الرئيس الشاذلي الذي اتهم بتواطئه مع الجبهة. بعدها وبتأثير من علي بلحاج وبعض العائدين من أفغانستان المتبنين للإسلام الثوري، تشكل الجيش الإسلامي للإنقاذ الجناح العسكري للجبهة، ما يعني المواجهة المسلحة، والتي جرت البلاد إلى حرب أهلية كان النصر فيها للنظام بناء على خبرته أثناء الثورة التحريرية، وأيضا تشريع قانون الرحمة الذي رقي إلى المصالحة الوطنية التي أنهت الحرب الأهلية، وقضت على الإسلام السياسي الذي حمل مسؤولية ما حدث، وأيضا انكشفت هشاشة هذا المشروع وقصر النظر لديه، بدليل أن الناس راحوا ينفضون من حوله حتى يكاد اليوم أن يتلاشى، بمعنى آخر فقد مصداقيته.

مآلات الحركة الإسلامية... بين التبعية والسلفية

تبنت بعض الحركات الإسلامية مراجعات في الفكر والمنهج والأهداف، لاحظنا ذلك عند الشيخ حسن الترابي وحركته، وعند الشيخ نحناح في الجزائر، وحركة الإخوان في مصر، حيث تم الاستغناء عن منطق التغيير الجذري واستبداله بالمشاركة في الحكم، وعوض شعار «الإسلام هو الحل» حل شعار «الديمقراطية هي الحل». نحن نجد ذلك ساذجا كسابقه، ذلك أن الربيع العربي الذي كان الإسلام السياسي نواته، وبغض النظر عن الأطراف الدولية المحركة له، فشل في تحقيق النقلة التي قصدها، ونرجع السبب إلى كون الإشكال الأساسي لم يحل، وهو الفكر الناضج

والعميق، والمنهج النقدي الذي يحفر في أعماق التراث، حفرا أركيولوجيا قصد فهم محدداته الأنطولوجية والإبستمولوجية وتمييز المطلق- إن وجد- من التاريخي، مستعينا بالمعارف والمناهج الحديثة، ثم بعد ذلك يأتي البناء؛ أي إنتاج فكر وخطاب معاصر راهن يستجيب للمشكلات المطروحة.

وللتوضيح أكثر، فإن أركون يتصور التراث حقلا أركيولوجيا، يستوجب الاستعانة بالمناهج الألسنية الحديثة والاستناد إلى النظريات النقدية الحداثية في مجالات التاريخ والاجتماع والنفس والسياسة، حتى نتمكن من الحفر والتحليل للطبقات الأركيولوجية للمعرفة، ومعرفة مواطن القوة والضعف في تراثنا الذي ما زال حسب رأيه يهيمن على تفكيرنا وسلوكياتنا. هو يعتقد أن العالم الإسلامي ما زال حبيس المنظومة، الفكرية للقرون الوسطى، والحل الذي يقترحه هو القول بتاريخية هاته المنظومة حتى نتمكن من تجاوزها. مؤاخذاتنا على هذا المفكر الكبير تتمثل في كونه ضحى بالتراث من أجل الحداثة. وعلى النقيض منه، وظف الجابري المناهج الحديثة لتبرير التراث، هو يدرس التراث من الداخل؛ أي التسليم بوجود تراث يسعى هو لعقلنته؛ أي إعادة الكفة للعقل الكوني التي مالت للعقل المستقيل زمنا طويلا. هو بذلك مصلح متنكر في ثوب مفكر، يذكرنا بشعار التصفية والتربية للحركة الوهابية، لكن بمنهج الجابري ورؤيته. بمعنى التصفية من رواسب العقل المستقيل والتربية على العقل الكوني. هناك طه عبد الرحمان الذي نفهم منه محاولة لتحيين التراث وجعله معاصرا، بمعنى إلباس المعاني التراثية ألفاظا حديثة، ومصطلح «المجال التداولي» العزيز عليه يقترب من مفهوم «أسلمة المعرفة» التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي يعد امتدادا للفكر الإخواني. فهذا المعهد يروج

لأسلمة المعرفة، ولا ندري كيف للمعرفة أن تتدين، والسبب بحسب فهمنا هو تصور المعهد لمعرفة محايدة يمكن قولبتها أو معرفة دون حوامل ثقافية. ربما المقصود هنا التبيئة، فإذا كان كذلك، فهي لا تحتاج إلى عباءة الدين حتى يرحب بها، وفي هذا خشية من أن المعهد يريد مشروعية دينية لإصداراته ومشاريعه. إن المطالع لكتابات أبي القاسم حاج حمد- أحد دعاة الأسلمة والقريب جدا من المعهد- خاصة كتاب «العالمية الإسلامية الثانية»، وأيضا «المنهجية المعرفية في القرآن الكريم»، سيكشف تلك النزعة الأسطورية والطوباوية من خلال تصور ماركسية إسلامية أو تقويل القرآن ما لم يقله سعيا منه، لاستخراج منهج معرفي ينتزع به اعتراف المحافل العلمية.

يمكن اعتبار المفكرين الذين سبق ذكرهم وإيجاز أهم أفكارهم، الأكثر إلهاما لفئة من أبناء الحركة الإسلامية التي أصابها الإحباط، الذين أعجبوا بالحداثة الغربية المعدلة ووجدوا فيها الملاذ الآمن والمخرج نحو التنوير والتقدم، نلحظ ذلك من خلال تداول كتبهم، وعقد الملتقيات الوطنية والدولية للإشادة والشرح والتبجيل. يعني هذا غياب التحليل والنقد الذي يطور الخطاب ويضيف إليه، مما يدفع نحو الاستقلالية في التفكير والممارسة بعيدا عن القوالب الجاهزة، التي تكرس الاتكالية والتبعية. هذا التوجه الحداثوي يستحضر ممارسة مشابهة حدثت في الماضي، حيث عمد المسلمون إلى نقل الفكر اليوناني وشرحه وتبجيله دون أن يترتب عليه أي أثر، وهنا نوافق الإمام الغزالي أبو حامد في تهجمه على متهني الفلسفة، ممن عليهم غلب الانبهار والتقديس على التبيئة والممارسة العملية المنتجة. إن مقولة تفاءلوا خيرا تجدوه لا تجدي نفعا في هاته المسائل، لكن نرجو أن تكون إرهاصا لفكر مبدع منتج.

> لا يجب إقحام الدين في مشاريع قصيرة المدى مرتبطة بظروف تاريخية تنتفي بانتفائها، لأن الناس مازالوا في حاجة إليه لتجاوز محنهم وآلامهم

الفئة الأخرى من أبناء الحركة الإسلامية انكفأوا على أنفسهم من خلال تيار السلفية العلمية- تميزا له عن السلفية الجهادية- الذي غزا الجزائر مباشرة بعد فشل مشروع الإسلام السياسي، وهو الآن يغزو تونس، وربما ليبيا وسوريا ومصر فيما بعد. تيار يقدم إجابة لكل التساؤلات من خلال استحضار نمط حياة السلف الصالح في اللباس والأكل والنوم والمعاملة، أي تفاصيل الحياة اليومية من الاستيقاظ إلى النوم. يعد هذا في نظرنا نكوصا واعتمادية أعقبت حالة الإرهاق والذهول والوهن، وطبعا دون استبعاد الهيمنة السياسية والثقافية الخليجية عن طريق التمويل والدعم للجمعيات والمنظمات الخيرية والمؤسسات الثقافية ودور النشر.

علينا الآن، أن نقدم مقترحاتنا فنقول، على الحركة الإسلامية أن تتخلى عن نزعة الاحتجاج والشعبوية، وتبتعد عن الممارسات الفكرية السطحية والطرق المختصرة، فلا يجب إقحام الدين في مشاريع قصيرة المدى مرتبطة بظروف تاريخية تنتفي بانتفائها، لأن الناس مازالوا في حاجة إليه لتجاوز محنهم وآلامهم، فهو يعطي الأمل ويبعد اليأس ويحارب الإحباط، ويعد بمستقبل أفضل وسعادة أبدية، هي وظيفة الدين الأساسية التي نسيها أو تناساها منظرو الحركة الإسلامية.

على الحركة الإسلامية أن تتمتع بطول نفس وتسطر برامج طويلة المدى، يعتمد على تكوين إطارات في العلوم الإنسانية يناط إليهم إعداد دراسات حول التاريخ

والمجتمع والثقافة يحددون فيها مواطن الخلل وأسباب الجمود الذي يلازم العلم الإسلامي. كذلك يجيبون بشكل واف ومقنع عن صلاحية الدين لكل زمان ومكان، أو يميزون المطلق فيه من التاريخي. يحتاج ذلك إلى فكر نقدي وذهنية منفتحة على الغير للمقاربة والمقارنة، لا أن ترسل البعثات الطلابية بأحكام مسبقة وتنغلق على نفسها، همها الوحيد المجادلة والحجاج لغرض الدفاع عن مسلمات. لقد وصف محمد أركون النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري بكونها منفتحة ومحاورة ومتسامحة، ونحن نريد من الحركة الإسلامية أن تتخلى عن الدوغمائية وتقبل النقاش الجاد والمثمر، لأن الشعوب الإسلامية مازالت تعيش وفق نسق العصور الوسطى، رغم مظاهر الحداثة التي تبدو في السلع والمقتنيات.

خلاصة

الإسلام السياسي هو نتاج مقولات علينا تفكيكها ونقدها، منها «الإسلام دين ودنيا» ومقولة «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، وحديث «تأبير النخل» وغيرها، مقولات كانت بمثابة مسلمات أو مصادرات بني عليها المشروع كله. يكفي تفكيك المقولات تلك لنعرف الدين (التعبدي) من الدنيوي (السياسي)، والمطلق من النسبي والحكم من الفتوى، والإلهي الأزلي من البشري المتغير والفاني.



بقلم : د. إدريس جنداري
باحث مغربي في الفكر الإسلامي

من تجربة الإسلام السياسي إلى تجربة ما بعد الإسلام السياسي:
قراءة في التحولات الفكرية والسياسية

إن ما يجب أن يَعِيه أيّ متابع لنشأة الإسلام السياسي في العالم العربي، هو أن هذه النشأة تزامنت مع تحريف الفكرة الإصلاحية النهضوية، خارج المجال الجغرافي العربي في الهند، وبعد ذلك تمت استعادة الفكرة المُحرَّفة وزرعها لتعميق القطيعة مع المشروع الإصلاحي النهضوي، هذا المشروع الذي عبر عنه، فكريا، الشيخ علي الرازق في كتابه ذي النفحة الأصولية المقاصدية، وهو يحسم النقاش في العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام.

١. من تجربة النهضة إلى تجربة الإسلام السياسي

تمّ تدشين المرحلة الإصلاحية الأولى، في التاريخ العربي الحديث، مع عصر النهضة، وقد تزامنت هذه المرحلة مع التحدي الاستعماري، ولذلك تم استدعاء المتن الديني لتوظيفه في حشد المؤمنين للقيام بواجب الدفاع عن الأمة. لكن هذه المرحلة تميزت، في نفس الآن، بالانفتاح على المستعمر بهدف الاستفادة من تجربته الفكرية والعلمية والسياسية التي مكنته من السيطرة على الامتداد الجغرافي العربي الإسلامي. وهكذا، فقد تبلور تياران إصلاحيان، الأول ذو نفس سلفي (منفتح) يؤمن بالعودة إلى الأصول الأولى للإسلام بعد تنقيته من مخلفات الصراع السياسي، ومن شوائب عصور الانحطاط، وكان ذلك مع محمد عبده وجمال الدين الأفغاني في المشرق، ومع علال الفاسي في المغرب. أما الآخر، فهو ذو نفس ليبرالي (محافظ) يعتبر أن الانفتاح على الحضارة الغربية دعامة أساسية، لضخ دماء جديدة في شرايين الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي في العالم العربي، وقد كان ذلك مع رفاعة الطهطاوي في المشرق، ومحمد بن الحسن الحجوي في المغرب.

لكن، رغم الزخم الفكري والسياسي الذي ساد، فإن المرحلة قد طرحت أسئلة كبرى سابقة لأوانها، أسئلة لا تنسجم، غالبا، مع طبيعة البنية الفكرية والسياسية والاجتماعية السائدة. فمن جهة، كان العالم العربي يخرج للتوّ من سبات عميق امتد طوال قرون من الانحطاط، ومن جهة أخرى انبثقت، بشكل مفاجئ، نخبة فكرية

سابقة لزمانها تطرح أسئلة كبرى لا تنسجم مع الواقع العربي، وهي نخبة استفادت من اليقظة المتأخرة للفكر العربي الحديث على وقع الصدمة الاستعمارية، وعملت على الاستفادة من المنجزات الفكرية والعلمية الحديثة التي ضختها الحملة الاستعمارية، كل هذا جعل المشروع النهضوي العربي يتوقف عند حدود التنظير الفكري، الأمر الذي كرّس طابعه النخبوي، ومنعه من التسرّب إلى عمق البنية الاجتماعية والسياسية.

تم تدشين المرحلة الإصلاحية الأولى، في التاريخ العربي الحديث، مع عصر النهضة، وقد تزامنت هذه المرحلة مع التحدي الاستعماري، ولذلك تم استدعاء المتن الديني لتوظيفه في حشد المؤمنين للقيام بواجب الدفاع عن الأمة

إن هذا الفشل الذي أصاب المشروع النهضوي العربي، كان يمهد الطريق لانبثاق مشروع جديد، من منظور أن الطبيعة ترفض الفراغ، وهو مشروعٌ عمل على إلغاء كل ما تراكم من اجتهاد فكري، وركّز على البعد السياسي العملي. فإذا كان النهضويون يحملون مشروعا حضاريا بعيد المدى، يتحكم فيه الاجتهاد الفكري والانفتاح الحضاري، فإن مُؤسّسي التيّار الإسلامي الحركي قد عملوا على هدم هذا الأساس الفكري، واستبدلوا المشروع الحضاري بمشروع سياسي ضمن ما سُمّي بالدولة الإسلامية. وقد كان أبو الأعلى المودودي أبرز مؤسّس لهذا الاتجاه السياسي، مدعوما في ذلك بطموح استقلالي جامح قاده إلى التنظير لتجربة سياسية خاصة، عبر فصل الباكستان عن الهند، لكن مشروعه الخاص سيتحول إلى مشروع سياسي عام، حيث تحولت هذه الأدبيات السياسية إلى مشروع سياسي إسلامي تجسد في شكل حركات سياسية إسلامية، تعمل على توظيف المتن الديني توظيفا سياسيا، من منظور أن الإسلام دين ودولة.

إن ما يجب أن يَعِيه أيّ متابع لنشأة الإسلام السياسي في العالم العربي، هو أن هذه النشأة تزامنت مع تحريف الفكرة الإصلاحية النهضوية، خارج المجال الجغرافي العربي في الهند، وبعد ذلك تمت استعادة الفكرة المُحرَّفة وزرعها، لتعميق القطيعة مع المشروع الإصلاحي النهضوي، الذي عبر عنه، فكريا، الشيخ علي الرازق في كتابه ذي النفحة الأصولية المقاصدية، وهو يحسم النقاش في العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، فهو يعتبر أن الدولة لا تعدو أن تكون وسيلة خلال عهد النبوة. أما المسألة الأساسية، فتتعلق بالدين، «لا يريبنك هذا الذي ترى أحيانا في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، فيبدو لك كأنه عمل حكومي، ومظهر للملك والدولة، فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان صلى الله عليه وسلم يلجأ إليها تثبيتا للدين وتأييدا للدعوة».[١]

وهكذا ينتقل الشيخ علي عبد الرازق إلى مسألة الخلافة، كتجسيد لعلاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي، ويؤكد أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزة وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة.[٢]

إن الشيخ علي عبد الرازق، وهو يفصل المقال فيما بين الدين والدولة من انفصال كان يسعى إلى ترجمة روح الإسلام، من منظور علمي رصين يستفيد من

١- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: ٧٩
٢- نفس المرجع- ص: ١٠٣

أبو الأعلى المودودي

منجزات علم أصول الفقه، وخصوصا ما ارتبط منه بالفكر المقاصدي، ولذلك فهو يستنتج، بكل روح علمية، أن مفهوم الدولة الدينية التي تحتكر السلطتين المادية والروحية غير قائم في الأدبيات السياسية الإسلامية الأولى، بل هي نتيجة للعصور التالية التي اعتمد خلالها النص الديني كوسيلة في الصراع السياسي عبر تأويله لخدمة مصالح المتصارعين. ولعلّ هذا هو ما جعل الثقافة الإسلامية من بين الثقافات المؤهلة للفصل بين السلطتين الروحية والمادية، وبالتالي التأسيس للدولة المدنية في مقابل الدولة الدينية.

عندما طرحت البوادر الأولى للإسلام السياسي مع أبي الأعلى المودودي في الهند، مجسدة في الجماعة الإسلامية

> عندما طرحت البوادر الأولى للإسلام السياسي مع أبي الأعلى المودودي في الهند، كان العالم العربي يعيش فراغا تنظيميا إسلاميا بعد فشل تَبلوُر الفكرة النهضوية كمشروع سياسي واجتماعي

كحركة إسلامية أولى، في العصر الحديث، كان العالم العربي يعيش فراغا تنظيميا إسلاميا بعد فشل تَبلوُر الفكرة النهضوية كمشروع سياسي واجتماعي، ولذلك وجدت الفكرة صداها لمّا عمل حسن البنا على تجسيدها تنظيميا مع تأسيس جماعة الإخوان المسلمين على شاكلة الجماعة الإسلامية، وكذلك لمّا عمل سيد قطب على تجسيدها نظريا من خلال مؤلفاته العديدة التي تنهل من نفس المصدر الفكري الذي أسّسه أبو الأعلى المودودي. وفي كلا الاتجاهين، تنظيميا وتنظيريا، كان «شعار الحاكِميّة لله» هو المتحكم، وهو شعار يلخص نظرية متكاملة في الممارسة السياسية، تتمحور حول مفهوم الدولة الدينية، من خلال تأويل النصوص الدينية، وليِّ أعناقها لتستجيب للخطط السياسية القائمة على أساس توظيف النص الديني للتحكم في الدولة.

إن الدولة الإسلامية كما نَظَّر لها أبو الأعلى المودودي «دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجها الإصلاحي الخاص».[٣] إنها دولة شمولية (بالمعنى الشيوعي الحديث) تتحكم في كل حركات وسكنات الأفراد والجماعات، ويُبرِّر المودودي ذلك بكون هذه الهيمنة والإحاطة التامة، «إنما ترتبط بقانون إلهي جامع وواسع أوكل إلى الحاكم المسلم تنفيذه في الناس».[٤]

إن المودودي، وهو يؤسس لمفهوم الحاكمية لله، كان ينظر لمشروع سياسي تحمله الجماعة الإسلامية، وتسعى إلى تطبيقه في الدولة الإسلامية الناشئة (باكستان) بعد فصلها عن الهند، ولذلك لم يكن همّه فكريا، بل كان سياسيا صرفا، لأنه كان يتصور أن النص الديني يمكن أن يساعده على تأسيس دولة شمولية يحتكر فيها الحاكم المسلم تنفيذ الأمر الإلهي في الناس.

> لا تحيل عبارة (ما بعد) على نهاية تجربة الإسلام السياسي، ولكن تحيل على تحوّل في التجربة، تحوّل فرضته الكثير من المتغيّرات الدولية والإقليمية والوطنية

ولعل هذا، هو التحريف الأكبر الذي لم ينتبه إليه مؤسّسو تجربة الإسلام السياسي في العالم العربي، لذلك تعاملوا مع هذا المشروع السياسي الخاص، باعتباره مشروعا إسلاميا عاما قابلا للتطبيق في أيِّ زمان ومكان. ولذلك، فإن تجربة الإسلام السياسي في العالم العربي، وهي تستعير إشكالية غريبة عن التراث الفكري النهضوي الأصيل، كانت في نفس الآن تؤسس لقطيعة تامة مع التراث الإسلامي العقلاني في صيغته الفلسفية والأصولية(من علم أصول الفقه) مُعوِّضة ذلك باجتهادات فقهية تبسيطية تُوظِّف النص الديني لتحقيق مآرب سياسية عابرة، وهنا كانت بداية الأزمة التي ستتطوّر فصولها لاحقا معلنة عن إفلاس المشروع من الأساس.

٢. تجربة ما بعد الإسلام السياسي

حينما نتحدث عن مرحلة ما بعد الإسلام السياسي، يجب أن نبدي ملاحظتين أساسيتين:

من جهة، لا تحيل عبارة (ما بعد) على نهاية تجربة الإسلام السياسي، ولكن تحيل على تحوّل في التجربة، تحوّل فرضته الكثير من المتغيّرات الدولية والإقليمية

٣- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، بيروت- دار الفكر ١٩٦٤- ص: ٤٦
٤- نفس المرجع، ص: ٥٤

والوطنية، وهو تحول مسّ منهجية التفكير لدى الفاعل الإسلامي، كما مسّ أدوات العمل والممارسة. ولعل هذا التوجه هو الذي تحكّم في باحث اهتم بالموضوع، مبكرا، وهو أوليفييه روا (OLIVIER ROY) الذي خصص كتابا في موضوع فشل الإسلام السياسي[٥] سنة ١٩٩٢، لكنه عاد بعد عشر سنوات إلى تطوير أطروحته السابقة، بعدما تبين له أن الأمر يقتصر على تحوّل في التجربة وليس نهاية لها، وهكذا أصبح يتحدث عن تحول الإسلام السياسي إلى إسلام اجتماعي، وذلك في كتابه «الإسلام المُعولَم».[٦]

من جهة أخرى، لا يمكن تعميم نفس الخصائص على التجارب المختلفة للإسلام السياسي؛ فالتجربة الإخوانية في العالم العربي تختلف جذريا عن تجربة الإسلام السياسي في جنوب شرق آسيا (إندونيسيا- ماليزيا)، وكذلك في التجربة التركية. فإذا كانت تجربة الإسلام السياسي في العالم العربي -مع بعض الاستثناءات - قد خرجت من مِعطف تجربة الجماعة الإسلامية مع أبي الأعلى المودودي، وظلت رهينة لرؤيتها الفكرية القائمة على مبدأ الحاكِميّة لله، وكذلك رهينة نفس أدواتها التقليدية في العمل الدعوي والتجنيد الأيديولوجي، فإن تجربة الإسلام السياسي في جنوب شرق آسيا وفي تركيا قد قطعت أشواطا جدّ متقدمة على طريق ربط الإسلام، كتجربة

٥- Olivier Roy – échec de l'islam politique – seuil- paris – ١٩٩٢
٦- Olivier Roy – l'islam mondialisé- seuil- paris – ٢٠٠٢

روحية، بتحولات العصر الحديث سياسيا واجتماعيا، وذلك ضمن ما يسمّيه الباحث الأمريكي (أليكساندر أريفيانتو Alexander R.Arifianto) بتجربة الإسلام التقدمي (progressive Islam)، باعتبارها محاولة للجمع بين تعاليم الإسلام الأساسية (القرآن الكريم، الحديث الشريف، والفقه الإسلامي)، وبين الأفكار المستمدة من النظرية الليبرالية الغربية، مثل (الديمقراطية وحقوق الإنسان والحرية والتعددية الدينية).[٧]

إننا حينما نبدي هاتين الملاحظتين، فإنما لتحقيق الفرز بين التحليل العلمي للواقع الموضوعي، وبين الرغبات الأيديولوجية التي قد تتحكم في بعض الفاعلين السياسيين والثقافيين، ونحن نستحضر هنا التأويل الذي تمّ فرضه على مفهوم (ما بعد الحداثة) هذا التأويل الذي أدى ببعضهم إلى الحكم بفشل مشروع الحداثة بكامله، مما اضطر المفكر المغربي (محمد سبيلا) إلى ترجمة المفهوم بالحداثة البعدية كإحالة على أن ما بعد الحداثة ليست سوى مرحلة ثانية من تطور المشروع الحداثي.[٨] فهل يصحّ أن نتحدث عن مفهوم الإسلام السياسي البعدي، باعتباره مرحلة ثانية تلي مرحلة التأسيس الأولى وتصلح بعض أعطابها؟

ضمن كتاب جماعي صادر حديثا في الولايات المتحدة الأمريكية حول موضوع ما بعد الإسلام السياسي، من تأليف جماعة من الباحثين المتخصصين في الموضوع، يذهب الباحث الأمريكي ذو الأصول الإيرانية (آصف بيات) إلى أن استخدام مصطلح ما بعد الإسلام السياسي لدى بعض المحللين الغربيين، هو للإشارة إلى نهاية مرحلة الإسلام المقاتل، وبداية مرحلة جديدة اتجه خلالها الإسلاميون إلى تبني الانتخابات بديلا للرصاص. وما يبدو، هو أن الباحث يقصد بنهاية الإسلام المقاتل، تحول الإسلاميين من ممارسة العنف المادي المقدس (التفجير) والعنف الرمزي المقدس (التكفير) في مواجهة الأنظمة السياسية الحاكمة والمجتمع، وذلك في اتجاه الاقتناع بالممارسة الديمقراطية كمنهج للمشاركة في الحكم.

ولعل هذا هو ما يؤكده الباحث التركي (إحسان داغي) ضمن نفس الكتاب، فهو يذهب إلى أن تجربة حزب العدالة والتنمية هي نموذج ما بعد إسلاموي، قام فيها الإسلاميون الأتراك باستبدال «الخالق/الحق» بـ«الخلق/الناس»؛ فقد خاضوا السياسة باسم الشعب لا باسم الإسلام، وزاوجوا بين خدمة الناس وخدمة الله، وفي انفصالٍ عن الإسلاموية التقليدية، أعلنوا أن «الإسلام ليس أيديولوجية والقرآن ليس دستوراً. هكذا يميز الباحث بين مرحلة الإسلاموية التقليدية التي تخوض السياسة باسم الإسلام، باعتباره مشروعا أيديولوجيا يتعامل مع القرآن كدستور، وبين مرحلة ما بعد الإسلاموية التي تجسدها التجربة التركية التي تخوض السياسة باسم الشعب، ولا تتعامل مع الإسلام كأيديولوجية ولا مع القرآن كدستور.[٩]

إن هذا الانتقال من مرحلة الإسلام السياسي التي تجسدها تجربة الحركات الإسلامية في العالم العربي، وبين مرحلة ما بعد الإسلام السياسي التي تجسدها تجربة بعض الحركات الإسلامية في جنوب شرق آسيا وتركيا، هذا الانتقال هو ما تم التوقف عنده من خلال دراستين صادرتين في الموضوع. وقد تم تناول هذا الانتقال

٧- Arifianto – The Making of “Progressiv Islam” in Indonesia and Turke- Presented at the ٢٠١٢ Western Political Science Association (WPSA) Annual Meeting Portland, OR March -٢٠١٢ ,٢٤-٢٢ p.p: ٣-٢

٨- انظر: محمد سبيلا – الحداثة وما بعد الحداثة – دار توبقال للنشر – ط ١ – ٢٠٠٠

٩- محمد مسعد العربي، ما بعد الإسلاموية الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي – تأليف جماعي – تحرير: آصف بيات مركز الجزيرة للدراسات: htm.٢٠١٤١١١٨٦٥٨٤١٨٢٤٧٥٩/١١/٢٠١٤/http://studies.aljazeera.net/bookrevision

والتحول باعتماد مفهوم «الإسلام التقدمي» كمفهوم إجرائي تم اعتماده في الأدبيات الغربية المهتمة بموضوع الانتقال والتحول من الإسلام السياسي التقليدي إلى مرحلة ما بعد الإسلام السياسي.

من خلال الدراسة الأولى، تم تناول تجربة الإسلام التقدمي في جنوب شرق آسيا من خلال نموذج جمعية نهضة العلماء، وهي حركة إسلامية ذات نزوع ليبرالي واضح المعالم، يتجلى في مقاربتها لمجموعة من القضايا الفكرية والسياسية الشديدة الحساسية، مثل: علاقة الإسلام بالديمقراطية، والتعددية الدينية والمذهبية في المجتمع، وكذلك مسألة التشريع والطابع الإسلامي للدولة، وفي جميع هذه القضايا أبدت هذه الحركة الإسلامية قدرة فائقة على تحقيق التلاؤم بين القضايا الفكرية والسياسية المعاصرة، وبين روح الدين الإسلامي، ولعل هذا هو ما أهلها لقيادة مرحلة سياسية جد حرجة من تاريخ أندونيسيا الحديث، حيث وصل زعيمها (عبد الرحمان واحد) إلى الحكم كأول رئيس ينتخب ديمقراطيا بعد سقوط نظام (سوهارتو)، وقد استثمر تراث حركته الإسلامية، القائم على الاجتهاد الديني المنفتح على معارف العصر، في تدشين عهد جديد من التعددية السياسية والدينية والمذهبية داخل المجتمع الأندونيسي.[١٠]

> تجربة حزب العدالة والتنمية هي نموذج ما بعد إسلاموي، قام فيها الإسلاميون الأتراك باستبدال «الخالق/الحق» بـ«الخلق/الناس»

من خلال الدراسة الثانية، تم تناول تجربة الإسلام التقدمي في تركيا، باعتماد نموذج حزب العدالة والتنمية، وهي تجربة لا تقل قيمة عن سابقتها؛ لأنها تمكنت،

١٠- إدريس جنداري- الإسلام التقدمي، تجربة نهضة العلماء نموذجا - مركز المسبار للدراسات والبحوث- الكتاب الرابع والسبعون - فبراير/شباط ٢٠١٣- (كتاب جماعي)

خلال عقد من الزمن، من تأسيس نموذج فكري وسياسي جديد، يقوم على تجاوز رؤيتين متناقضتين سادتا الفضاء الإسلامي منذ الصدمة الحضارية الكبرى مع الغرب. من جهة، تمكنت التجربة الإسلامية التركية من تجاوز النموذج السلفي (النصي) التقليدي الذي يوظف ظاهر النص للتحكم في حركية الواقع، سواء من خلال دعوى الدولة الإسلامية، أو من خلال شعار تطبيق الشريعة؛ ومن جهة أخرى، تمكنت التجربة الإسلامية التركية من تجاوز النموذج العلمانوي (من العلمانوية laïcisme كتحريف للعلمانية laïcité)، هذا النموذج الذي أسسه أتاتورك عبر استلهام التجربة العلمانوية الفرنسية، وحاول من خلاله تهديم كل البناء العثماني. ومن خلال نجاح حزب العدالة والتنمية في تجاوز هذه النماذج الراديكالية في التفكير والممارسة، فإنه كان يؤسس بنجاح لعهد جديد في تركيا والعالم الإسلامي، حيث لا تصبح الأدبيات الدينية الإسلامية عائقا أمام تجسيد الديمقراطية، ولا تصبح قيم الحداثة الفكرية والسياسية عائقا أمام ترسيخ أخلاقيات الدين الإسلامي[١١]، سواء عبر توظيف مصطلح «ما بعد الحركات الإسلامية»، أو عبر توظيف مصطلح «الإسلام التقدمي»، فإن التحليل الفكري والسياسي، في مقاربته لتجربة الإسلام السياسي، يذهب في اتجاه أن هذه التجربة عرفت تحولات عميقة، سواء على مستوى الرؤية الفكرية أو على مستوى الأدوات السياسية. فلا يمكن لأي باحث نزيه أن يطابق بين تجربة الجماعة الإسلامية التي أسسها أبو الأعلى المودودي في الهند، وبين تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا، أو جمعية نهضة العلماء في أندونيسيا. فإذا كانت التجربة الأولى تنتمي إلى مرحلة التأسيس ضمن ما يسمّى بالإسلام السياسي التقليدي، فإن التجربتين التركية والأندونيسية تنتميان إلى مرحلة التحول بما تعنيه من انتقال وتجاوز وتقدّم.

١١ إدريس جنداري- الإسلام التقدمي في تركيا: تجربة حزب العدالة والتنمية نموذجا - مؤسسة مؤمنون بلا حدود- قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة – ٢٨ ماي ٢٠١٤

صدر حديثا


مايكل ج. ساندل
العدالة
ما الجدير أن يُعمل به؟
ترجمة: مروان الرشيد
Jadawel جداول
مؤمنون بلا حدود

الأكاديمي الليبي عبد الحكيم الفيتوري لمجلة «ذوات»:
مصطلح ما بعد الإسلاموية غير دقيق ولا يصدق على حركات الإسلام السياسي

حاوره: محمد بوشيخي

ذهب الأكاديمي الليبي عبد الحكيم الفيتوري إلى أن مصطلح ما بعد الإسلاموية «غير دقيق، ولا يصدق على حركات الإسلام السياسي في منطقتنا»، لأنها لم تتبن «المفاهيم الحديثة من خلال جهاز مفاهيمي مبني على طرح فلسفي معرفي»، محددا مكمن الإشكال الحقيقي «في نصوص الدين وقابليتها للتوظيف»، مع وجود حالة من الأدلجة تسعى بواسطة مفاهيم خاصة إلى «السيطرة على المجتمع والسلطة».

وشدد الدكتور الفيتوري، المهتم بالفكر الإسلامي والشأن السياسي في العالم العربي، في حوار مع مجلة «ذوات»، على ضرورة «نقد المسألة الدينية» وتجاوز العمليات التجميلية والسطحية للمعرفة من أجل تقديم «منظومة فكرية متكاملة»، ووضع حد للتناقضات والتنافر المصطلحي، وتمزيق النسيج الاجتماعي، وإهدار للأرواح والثروات.

وأكد على استمرار هذه الحالة «ما لم يتم تأسيس منظومه فلسفية فكرية لقراءة نصوص الدين، وفرز الدين من أشكال التدين، وعدم توظيف الديني في السياسي»، مفضلا قراءة تطور الحركة الإسلامية من خلال التجربة الأوربية وعلاقتها بالدين، إذ إن الحركات التنويرية التي قامت في الغرب ضد الكنيسة والظلاميين «كانت فلسفية معرفية علمية»، ولم تكن «حركات دينية تدعو إلى التدين وضبط سلوك الفرد والمجتمع بقيم الدين المسيحي»؛ متسائلا، في السياق العربي الإسلامي عن دواعي «إسقاط مصطلح (ما بعد) على واقع الحركة الإسلامية»، مع أنها لم تدخل أصلا «فضاءات الفلسفة والمعرفة ونقد للمنظومة الدينية الكلاسيكية كما حدث ذلك في أوروبا».

***الدكتور عبد الحكيم الفيتوري، من خلال تتبعكم لمسار الحركة الإسلامية ودراستكم لتحولاتها النظرية، هل تعتقدون أنها دخلت حقا مرحلة «ما بعد الإسلاموية»؟**

من خلال عرض مسيرة الحركة الإسلامية في السياق التاريخي، نلحظ، جملة من المرتكزات الاستراتيجية في تحول الحركة حسب سنن التدافع مع الوافد في المنطقة؛ ففي مرحلة التأسيس والترعرع في أجواء المشروع الأفغاني والشيخ محمد عبده التجديدي، نجد أن الحركة قد تبنت بعض المفاهيم الغربية في تنظيم هياكل وإدارة الحركة كما في جوانب العمل الحزبي السياسي. وفي المرحلة التي تلتها برز فكر سيد قطب الرافض لمنظومة الغرب الجاهلية في العمل السياسي لمخالفتها بزعمه لمنطق الإيمان، وحين قامت القضية الأفغانية في بداية الثمانينيات، تبنت الحركة مفاهيم الجهاد والاستشهاد، وتحريض الأتباع في كل أصقاع الأرض للجهاد ضد الشيوعية في أفغانستان، وبعد أن حطت الحرب بين الروس والأمريكان أوزارها في بداية التسعينيات، جاء دور التأصيل بجواز قبول بعض المفردات الغربية في إطار العمل السياسي كالتعددية السياسية، ومفهوم المواطنة، ومشاركة المرأة، وحقوق الإنسان وغيرها من المفاهيم الوافدة، وهكذا إلى أن وصلت الحركة مرحلة ما يسمى بالربيع العربي، حيث كان الارتداد المفاهيمي نحو الخطاب التاريخي القطبي من مناداة بنظام الخلافة، وطاعة ولي الأمر، وتطبيق الشريعة بالمفاهيم السلفية، والطعن في إيمان الأحزاب المخالفة لتوجه الحركة. وهذا التحول في مسارات الحركة الإخوانية يصدق على تحول الحركة الإسلامية في باكستان، وأفغانستان، والأردن، والجزائر، وليبيا، والسعودية، والعراق.

وبالتالي، فإن الزعم بولوج الحركة الإسلامية مرحلة ما بعد الإسلاموية، يبدو أنها قراءة غير دقيقة، بل سطحية، لأن الحركة لم تتبن تلك المفاهيم الحديثة من خلال جهاز مفاهيمي مبني على طرح فلسفي معرفي.

***يبدو أن أبحاث عدد من المفكرين المبدعين لمفهوم «ما بعد الإسلاموية» تتفق في المصطلح لكنها تختلف في الدلالة، هل لكم من توضيح بخصوص الفروقات المفهومية بين هؤلاء؟**

يكمن الإشكال فيما تقدمه بعض المؤسسات البحثية الغربية عن حراك الحركات الإسلاموية في المنطقة، فمثلا، مصطلح (ما بعدية، the post)؛ ما بعد الاستعمار، ما بعد القومية، ما بعد الحرب الباردة، ما بعد الإسلاموية. تلك المصطلحات تشير إلى عدم الوعي والدقة بحقيقة ما يجري في المنطقة بما هو كائن فضلا بما سيكون... ويبدو أنها عملية إسقاط لمصطلح ما بعد المسيحية، وما بعد الكونفوشيوسية، وما بعد الهندوسية بدون مراعاة الفوارق الأساسية بين هذه وتلك؛ لأن الحركة الإسلامية خرجت من رحم قيم الإسلام بفهم السلف، ولم تقطع معها في كل مراحل تأسيسها: مرحلة الدعوة، وطور الانتشار، ولحظة التمكين الوقتي، إلا في بعض الخيارات داخل منظومة السلف.

وبالتالي فالأستاذ أوليفييه روا ينطلق من مفهوم (ما بعدية) على أساس أن الحركة الإسلامية دخلت الحداثة بمفاهيمها، وتجاوزت ذلك إلى ما بعدها، وهذه مغالطة في حد ذاتها، لأن المنطقة بجملة تياراتها الإسلامية لم تدخل بعد إلى مساحات تلك المفاهيم من منطق فلسفي معرفي، وإنما من خلال منطق أسلمة تلك المفاهيم بإضفاء مشروعية التعامل معها باستشهادات دلالية وتاريخية من السلف، لتأسيس دولة الخلافة على مناهج النبوة. لذلك، يمكن تسمية عملية التحول الإسلاموية الظاهري بالتحول التكتيكي المصلحي الانتقائي لتحقيق مآربها في الوصول إلى السلطة، وليس تحولا من خلال ثورة معرفية داخل المنظومة القيمية للدين كما حدث في أوروبا وأمريكا. والكلام ينطبق على ما قدمه الأستاذ آصف بيات في كتابه (إنشاء الديمقراطية الاسلامية: الحركات الاجتماعية ومنعطف ما بعد الإسلاموية. Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn).

يبدو أن منطلق الأستاذ آصف بيات كان من خلال قراءته للتجربة الإيرانية، حيث رأى أن الثورة الخمينية تمثل مرحلة الإسلامية، ومرحلة وصول خاتمي وإبداء الانفتاح الجزئي مرحلة ما بعد الإسلاموية، وكأن الإسلاموية الإيرانية تحولت من مرحلة (الحال) إلى (المشروع) ما بعد الإسلاموي. والواقع الإيراني بعد مجيء نجاد يخالف تلك المسلمة لدى آصف. وبالتالي، فهو يسقط قراءته للتجربة الإيرانية على واقع الحركة الإسلامية، بمعنى أنها انتقلت من مرحلة (الحالة)، إلى مرحلة (المشروع)، أي ما بعد الإسلاموية التي تمثل دمج التدين بالحقوق، والإيمان والحريات، والإسلام والحرية. وهذا التحليل يشوبه الكثير



من القصور، لاختلاف المجتمعات المنتجة للحركة الإسلامية أولا، ولتعاطيه العاطفي مع حركات الإسلام السياسي، وكأنها تمثل قيم الإسلام ثانيا. ومعلوم أن الحركات الإسلامية والمؤسسات الدينية لم تتمكن من تقديم منظومة فكرية لقراءة قيم ومبادئ ومقاصد الإسلام بصورة عصرية تتناغم مع حاجات العصر ومتطلبات الإنسان، فضلا عن تمثيلهما لقيم الإسلام. فهذا المجتمع الإيراني لا زال يرزح تحت حكم الملالي الثيوقراطي... من الثورة إلى الدولة إلى الحرس الثوري، وفي الشطر السني نشاهد المجتمع السوداني يذوق ويلات التمزق والفقر والإقصاء من نيران الأيديولوجية الإسلاموية.

فالحركة الإسلامية ظاهرة اجتماعية احتجاجية نشأت في ظروف الاستبداد والتهميش ضد الظلم السياسي والغبن الاجتماعي والقهر الاقتصادي، وهذا أدق من اعتبارها حركة علمية سياسية؛ لأنها لم تكن كذلك منذ تأسيسها إلى تمكينها في السودان ومصر وافغانستان. ومعلوم أن الحركات التنويرية التي قامت في فرنسا وبريطانيا وألمانيا إبان الثورة التنويرية ضد الكنيسة والظلاميين كانت فلسفية معرفية علمية، وليست حركات دينية تدعو إلى التدين وضبط سلوك الفرد والمجتمع بقيم الدين المسيحي. وبالتالي، لا يمكن بحال فهم تحولات الإسلاموية دونما فهم نقيضها المنطقي، وهي أصول الدين وقيمه التي تأسست عليه الحركة الإسلاموية.

يبدو أن مصطلح (ما بعد)، يشير إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى، أو من توجه إلى آخر، سواء أكانت المرحلة البعدية أفضل من التي قبلها أو أسوأ منها، لكنه تحول مغاير لأصول وقيم ومبادئ تكوينها. وبالتالي فالحركة الإسلامية لم تمارس عملية (ما بعدية) إلا من خلال أسلمة الوافد من المفاهيم وتحديث القديم لمواكبة الحاضر باستدعاء مفردات السلف التاريخية إلى الحاضر المعاصر. وبهذا، تعتبر الحركة امتدادا للماضي بمنطوقه في ثوب حديث، ولم تحقق الانتقال الحقيقي المعرفي من مرحلة إلى أخرى. ولعل الدافع وراء عملية التحديث تلك تبدد حلمها بإقامة دولة الخلافة على مناهج النبوة بمفهوم السلف، وفشل شعارها المفضل (الإسلام هو الحل)، لحل قضايا ومشاكل الأمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتعليمية والثقافية.

> إن الزعم بولوج الحركة الإسلامية مرحلة ما بعد الإسلاموية، يبدو أنها قراءة غير دقيقة، بل سطحية، لأن الحركة لم تتبن تلك المفاهيم الحديثة من خلال جهاز مفاهيمي مبني على طرح فلسفي معرفي

وأحسب أن بعض المفكرين الغربيين كأوليفييه روا، وكيبل، وفرانسوا، وفرنر شيفاور وغيرهم، استخدموا مفهوم (ما بعد) على نحو تاريخي لا تحليلي، لأن الحركة لا زالت في مرحلة الأسلمة، ولم تتجاوزها إلى مرحلة الإنهاء... أي مرحلة القطيعة المعرفية.

لذلك، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، هو لماذا يتم إسقاط مصطلح (ما بعد) على واقع الحركة الإسلامية، والحركة أصلا لم تدخل بعد فضاءات الفلسفة والمعرفة ونقد للمنظومة الدينية الكلاسيكية كما حدث في أوروبا؟ فهل للأمر علاقة بتمرير استراتيجية ما أو مشاريع ومفاهيم ليس لها أرضية تنبت فيها، من أجل مزيد من خلط الأوراق في المنطقة والعيش على أمنيات الحلم الكاذب؟ أم من أجل تفتيت البناء التنظيمي للحركة، وتشكيل قيادات جديدة تؤمن بالقيم الإنسانية المعاصرة، ومن خلالها يتم إدارة مقدرات المنطقة وحكمها، كما تم ذلك في مرحلة ما بعد الاستعمار في المنطقة برمتها؟!! على كل حال ينبغي التعاطي مع تلك المصطلحات والمفاهيم بشيء من الوعي بالذات والمرحلة.

***نلمس من خلال التجربة المصرية - بخلاف التونسية - عزلة للإخوان أثناء حكم محمد مرسي وحتى بعد إسقاطه، وقد تخلل ذلك انفجار صدامات بينهم وبين التيارات «العلمانية»، لقراءتهم الخاطئة لموازين القوى ورفضهم التكيف مع التحولات السوسيولوجية والجيوسياسية الجارية، فكيف تفسرون ذلك؟**

لا يخفى أن حركات الإسلام السياسي سلفية المنزع، أصولية المنطق، فهي تستخدم الدين من أجل مشروعها السلطوي، فهي أشبه حالا بالحركة الصهيونية في استخدامها للدين اليهودي من أجل



تغيير المجتمع والسيطرة على زمام الثروة والسلطة. فمثلا الجماعة الإسلامية في باكستان، رغم طرحها النظري لقبول مفاهيم الحداثة منذ مؤسسها أبو الأعلى المودودي، إلا أنها فشلت في الممارسة السياسية بتلك المفاهيم، وبالتالي ضياع فرصة الوصول لسدة الحكم بالسياق الديمقراطي، ولهذا اتجهت لدعم الحركات المتطرفة التي تتقاطع معها في المرجعية الدينية الكلاسيكية كحركة طالبان الباكستانية المتطرفة الرافضة لتعليم البنات في المدارس الحديثة، ومساندة حركات أخرى أشد تطرفا كعسكر الطيبة، وجيش محمد.... وغيرهما.

والكلام ذاته يصدق على حركة الإخوان المصرية التي، رغم تبنيها مفاهيم الحداثة السياسية في الجانب النظري، انقلبت على تلك المفاهيم بمجرد وصولها إلى السلطة ومنابع الثروة، وأحلت محلها منطق الاستبداد باسم السماء، والطعن في دين من قبل باللعبة السياسية بما فيها أحزاب وطنية عريقة معروفة لدى الجميع، بل وصل الأمر إلى أخونة الدولة المصرية بطريقة ساذجة، وإقصاء وتهميش من ليس معهم.

وفي ذات السياق، يمكن سرد السياق الإسلاموي في ليبيا للتأكيد على عدم قبول الحركة الإسلامية جملة لعملية التحول، فالجميع كان يستمع عبر وسائل الإعلام لخطابات وتصريحات القيادات الإسلاموية في ليبيا مع ما تتضمنه من مفاهيم الدولة المدنية، وضرورة تأسيس دولة القانون، ومراعاة الحريات، وحق المشاركة، والقبول بالمسار الديمقراطي... إلخ، ولكن بمجرد وصولهم للسلطة كفروا بتلك المفاهيم ولاذوا بالفرار من تلك القيم والاحتماء بالنصوص السلفية، بل والانتقال من الدعم المعنوي للجماعات الإرهابية التكفيرية إلى الدعم المادي بالمال والسلاح لقتال المخالفين من عسكريين وإعلاميين وقانونيين وأصحاب رأي.

وبالتالي، أحسب أن مصطلح ما بعد الإسلاموية - بدون مجاملة - غير دقيق ولا يصدق على حركات الإسلام السياسي في منطقتنا، إلا باعتباره مفهوما سياسيا، وليس فلسفيا معرفيا، لأن الإشكال قائم في نصوص الدين وقابليتها للتوظيف، مع توفر المتربص المؤدلج الذي يريد السيطرة على المجتمع والسلطة بمفاهيمه الخاصة. وسوف تستمر هذه الحالة ما لم يتم تأسيس منظومه فلسفية فكرية لقراءة نصوص الدين، وفرز الدين من أشكال التدين، وعدم توظيف الديني في السياسي.

> لم تمارس الحركة الإسلامية عملية (ما بعدية) إلا من خلال أسلمة الوافد من المفاهيم وتحديث القديم لمواكبة الحاضر باستدعاء مفردات السلف التاريخية إلى الحاضر المعاصر

***ازدهار مصطلح «ما بعد الإسلاموية»- الذي يحيل عموماً على قبول الحداثة والإقبال على ثقافتها- خلال السنوات الأخيرة، يوازيه، في الاتجاه المعاكس، ازدهار مصطلحات تنزع نحو الانزواء الهوياتي والخصوصية الثقافية، ورفض قيم الكونية، وهي مصطلحات كثيرة التداول في خطاب الفصائل السلفية بمختلف تلاوينها من جهادية وعلمية وحركية..، فكيف يمكن فهم هذه الحالة من التنافر داخل حقل «الإسلام السياسي»؟**

دوافع كثيرة تجعل سوق إنتاج مصطلحات الولاء والبراء رائجا، أبرزها تدخل الغرب الأوروبي العسكري في كثير من مناطق الإسلام، حيث صار الاحتماء بالتاريخ هو الملاذ والحصن الحصين، كما أن فشل قيادات الإسلام السياسي كان وراء إحياء مفاهيم العيش في أجواء الماضي المقدس والهروب من الحاضر المدنس، ومقاومة الحاضر بالماضي من خلال نشر مصطلحات التبديع والتفسيق والتكفير والقتل لدى الجماعات السلفية المدنية منها والعسكرية. ولا ننسى أن الحركة الإسلاموية هي سلفية، ولكن بزاوية منفرجة من حيث تقاطعها مع التيارات السلفية بجميع أطيافها في المرجعية الدينية الكلاسيكية وتقديسها للمدونات السلفية التاريخية.

أما في الجانب المعرفي، فثمة تنافر لأسباب واضحة وجلية، فجل المدونات الإسلامية تحمل في طياتها الفعل ونقيضه، الأمر والنهي في ذات الآن، حيث تجد في تلك المدونات الدعوة للرحمة، وفي نفس

الوقت جئتكم بالذبح يا أهل مكة... وجواز تولي المرأة المناصب القيادية، وكذلك لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة... وجواز العمل من خلال المسار الديمقراطي، وتكفير الديمقراطية ومن يتعاطاها...... وهكذا دواليك.

وبالتالي، فإن لم يتدارك العقلاء أهمية نقد المسألة الدينية عبر التفريق بين آيات القرآن الكريم الخالدة، والآيات العابرة، والإنشائية حال التنزيل، والإخبارية بالنسبة إلى المتلقي المعاصر، وكذا الآيات التي فارقها الزمان والتي فارقت الزمان، والتمييز بين السنة والأحاديث، بين الجانب الرسولي والبشري في أقوال وأفعال الرسول، والإقرار بأن الدين كامل وليس بشامل، وترسيخ قيمة الإجماع على أساس أنه اجتماع سياسي وليس سلطة تشريعية مستقلة... فإننا سنعيش ردحا من الزمان في عمليات تجميلية سطحية للمعرفة، ونزعم بعد ذلك أننا نقدم منظومة فكرية متكاملة، ونرى المزيد من التناقضات والتنافر المصطلحي، وتمزق النسيج الاجتماعي، وإهدار للأرواح والثروات بدون طائل يُرجى منه خير للمنطقة بأسرها ...!

> إن لم يتدارك العقلاء أهمية نقد المسألة الدينية عبر التفريق بين آيات القرآن الكريم الخالدة، والآيات العابرة، والإنشائية حال التنزيل، والإقرار بأن الدين كامل وليس بشامل... فإننا سنعيش ردحا من الزمان في عمليات تجميلية سطحية للمعرفة

***تعتبر «ما بعد الإسلاموية»، لدى أصحابها، عنواناً للإخفاق الفكري للحركة الإسلامية في بلورة مشروع مجتمعي قابل للتطبيق والإخفاق السياسي في السيطرة على الحكم. وأنتم برفضكم لما بعد الإسلاموية كيف تنظرون للمشروع الذي تبشر به الحركة الإسلامية؟**

إن الحركة الإسلاموية بعد فشلها في تقديم مشروع نهضوي وسياسي للأمة اضطرت إلى تبني أفكار أكثر راديكالية من ذي قبل؛ ولعل تجربة السودان في تقسيم البلاد، وإضاعة ثروات البلاد، والعزلة الإقليمية والدولية مثال لهذه الراديكالية؛ فمصلحة الحركة مقدمة على مصلحة الوطن والمواطن. ويمكن القول بأن ليبيا تسير في ذات الاتجاه، من تقسيم البلاد وإضاعة ثروات الوطن.

وبصراحة، الحركة سواء في مصر أو ليبيا أو في المغرب، أو الجزائر، أو الخليج، لا تملك مشروعا متكاملا للنهوض بالأمة نحو الرقي والتحضر، لأن مشروعها دعوي مطعم ببعض المفردات المبتذلة في الإعلام كإقامة الدولة المدنية ومفهوم المواطنة وما إلى ذلك، بينما جوهره هو الإيمان بنظام الخلافة وحزب الحق، وما دون ذلك حزب ردة وزندقة، واعتبار شريحة من أهل الوطن في عداد أهل الذمة. ولذا، فالحركة بصراحة تؤمن بمنطق (المغالبة) في الإطار الاستراتيجي، ومنطق (المشاركة) في الإطار التكتيكي؛ أي (مغالبة لا مشاركة).

كما توجد أحاسيس ومشاعر إيمانية تغمر قيادات الحركة بأنها هبة الله سبحانه للمجتمعات المسلمة، مما يدفع بها نحو التمسك بالنصوص بفهم السلف وعدم تجاوز فهم السلف في إطار الراجح والمرجوح أو المتفق عليه والشاذ. وبهذه المشاعر الإيمانية والفهوم السلفية ترجو التمكين من السماء لإقامة مشروعها. ولعل الجميع يتذكرون خطابات رموز الإسلاموية في ساحات رابعة العدوية وغيرها، حيث كان يذكر فيها أن جبريل (الوحي) شوهد هنا وهنالك مؤيدا للإسلاموية في مصر، كما تضافرت المنامات بأن الرسول يصلي خلف مرسي، وغير ذلك من إضفاء القدسية على مفاهيم ومسيرة ورموز الإسلاموية.

***ظهرت خلال العقود القليلة الماضية بعض الكتابات من أوساط إسلامية، تدعو إلى «إسلامية المعرفة» و«أسلمة الحداثة» و«الشوروقراطية»، كما نمت بشكل لافت ظاهرة «الدعاة الجدد»... فهل تعتبر هذه المعطيات مسببات لما بعد الإسلاموية أم إفرازا لها؟**

أرجو أن تكون تلك الكتابات من مسببات ما بعد الإسلاموية، ولكن الإشكال عميق والمشكل معقد للغاية، فعملية إضفاء صفة «إسلامية» على مفهوم غربي ضمن منظومة مكتملة، أحسب أنه تحصيل حاصل ومضيعة للجهود وهروب من المسؤولية،



خاصة أمام النصوص المؤسسة للإسلاموية. فالمطلوب أسلمة عقل العارف وليس أسلمة المعارف، فنحن بحاجة في هذه المرحلة للعقل الواعي وليس الحافظ، العقل المتمرد وليس المجمد. فعقلاء الغرب قاموا بكل شجاعة بنقد نصوصهم المقدسة، ووضعوا عن عاتقهم التوابيت التي فيها بقية من آل موسى وآل عيسى، ورسموا حدود الديني والدنيوي، وانطلقوا نحو فهم سنن الكون، وقوانين النهوض والإقلاع الحضاري... فالحراك الفلسفي المعرفي كان سابقا على العمل السياسي، فعندما بدأت الثورة كان فولتير وروسو ومونتيسكيو يقدمون رؤى نقدية للمسألة الدينية، وترسيم الحدود بين الديني والدنيوي، وفي الطرف الآخر كان نيوتن ومن على شاكلته يطرحون فلسفة كيفية فهم قوانين وسنن الكون من أجل الإقلاع نحو نهضة حقيقة، وكان لهم ما أرادوا، فالعالم أجمع يتمتع الآن بتلك المقدمات لثورة ما بعد الديانة المسيحية. أما الحركة الإسلامية عندنا، فلا زال جل قياداتها يفكرون بعقلية مشيخية مسجدية، على الرغم من حملها ألقاب ودرجات علمية في تخصصات متنوعة.

> لعل الدمار الذي جرى ويجري الآن في ليبيا من تدمير للمؤسسات الحيوية، يشير إلى فشل التيارات الإسلاموية حتى على مستوى المحافظة على ما هو كائن ناهيك على تقديم مشروع متكامل للنهوض بالبلاد والعباد

***مهما يكن الموقف من «ما بعد الإسلاموية»؛ فالملاحظ أن النخبة الإسلامية قد انخفض اهتمامها بقضية الهوية؛ فهل يمكن توقع تأثير لتحولات النخبة الإسلامية في المرحلة القادمة على حقل العلوم الشرعية والمؤسسة الدينية؟**

في بداية عام ٢٠٠٠، كانت ثمة نقاشات سرية داخل أجنحة جماعة الإخوان المسلمين في مجالسها الشورية حول إمكانية تحول الحركة من فلسفة الجماعة إلى فلسفة الحزب، وانتصر فريق تحول الحركة إلى حزب، وتمسك الفريق الآخر بمبادئ سيد قطب في إطار الولاء والبراء والمفاصلة الشعورية. وعند دخول الحزب المعترك السياسي بفلسفة الحزب الذي يسعى إلى الوصول للسلطة قد تملص من مشروع الجماعة الأصلي من حيث دعوة الناس إلى قيم الجماعة، ومن الأخلاق الدينية، وإقامة العدالة الاجتماعية، وتطبيق الشريعة؛ لأن ذلك من مهام الجماعة وليس الحزب، بل مهام الحزب تحقيق الوصول إلى مفاصل السلطة ومنابع الثروة، ليتيح بعد ذلك للجماعة بسط نفوذها من خلال مؤسسات الدولة وبمال الدولة، والغاية تبرر الوسيلة.

وبهكذا براغماتية، فقدت الحركة بريقها وجمهورها داخل وخارج صفوفها، وللإنصاف ثمة أفراد من الحركة الإسلامية على كافة المستويات من الذين دخلوا المعترك السياسي حدث لديهم تحول إيجابي وشعور متزايد بضرورة إعادة النظر في كثير من المسلمات الفكرية والحركية ولكنها حالات فردية، لذلك يصعب على القلة إحداث النقلة النوعية في العلوم الشرعية، والمؤسسة الدينية، لأن المساس بها لدى الأغلبية الساحقة يعتبر ارتدادا عن فكر الحركة، بل ومروق من الدين جملة، وهنا تكمن الخطورة والإشكالية.

لكن الإحسان في تعامل القلة الواعية مع أجيال الحركة الشبابية، قد يحدث التحول المرجو في الفكر والسلوك، وذلك من خلال المناقشات العلمية، والتشجيع على ممارسة النقد، والانفتاح على الآخر القريب والبعيد، وطرح كل الإشكاليات التي تحوم حول النص المقدس والفعل السلوكي عبر التاريخ.

***تبدو صورة الحركة الإسلامية في ليبيا مضببة وغير واضحة المعالم ومجهولة الوجهة، فكيف تقرؤون تحولات الفكر والممارسة لدى إسلامييها؟ وأي النموذجين أقرب لتوجههم، نموذج الإخوان في مصر أم نموذج النهضة في تونس؟**

لا يخفى أن المجتمع الليبي، دون المجتمعات الإسلامية التي حوله، مجتمع فقير للغاية في العمل الحزبي والممارسة السياسية والمطارحات الفكرية، لظروف لا يخفى على الجميع، لذا فالإملاق الفكري والفلسفي والسياسي لدى الإسلاموية في ليبيا بادٍ

وواضح، فليس لديها رموز في الفكر والسياسة. لذلك تتأثر بما يطرح في المنطقة بحسب انتماءاتها الحزبية، ففريق على خطى الإخوان في مصر وفريق آخر على نمط السلفية الخليجية، وطائفة على المسار الداعشي. وبالتالي هم في حالة استنساخ وتبعية لتلك الأنماط الرئيسة في المنطقة، فمرة أردوغانية، وأخرى غنوشية، ومرة مرسية، وأوقات بغدادية... وهكذا دواليك.

ولعل الدمار الذي جرى ويجري الآن في ليبيا من تدمير للمؤسسات الحيوية، يشير إلى فشل التيارات الإسلاموية حتى على مستوى المحافظة على ما هو كائن ناهيك على تقديم مشروع متكامل للنهوض بالبلاد والعباد، والخروج من مرحلة التخلف، إلى مراحل بناء الإنسان والمعمار، والاستفادة من ثروات ليبيا، لجلب الخبراء من أنحاء العالم للمساهمة في إعادة صياغة الحياة في ليبيا عبر خطة استراتيجية لها ما بعدها.

بيبليوغرافيا

- فرنسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا، ترجمة لورين فوزي زكري، دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠١٢

- فشل الإسلام السياسي، L`echec de l`islam politique، أوليفييه رواء، لوسوي، باريس، ١٩٩٢

- جعل الإسلام ديموقراطيا: الحركات الاجتماعية والانعطافة ما بعد الإسلاموية Making Islam Democratic: Social movements and the Post-Islamist Turn، آصف بيات، جامعة ستانفورد بريس، ٢٠٠٧

- تمام حسام، تحولات الإخوان المسلمون: تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظير، مكتبة المدبولي، القاهرة، ٢٠٠٦

- مروان شحادة، تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية - حالة دراسة (١٩٩٠-٢٠٠٧)، بيروت، الشبكة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٠

- جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي، جيل كيبل، ترجمة نبيل سعد، دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠٠٥

- الإخوان المسلمون في مصر.. شيخوخة تصارع الزمن، خليل العناني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٧

- مستقبل الإسلام السياسى، جراهام فولر، Graham Fuller، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، ٢٠٠٤

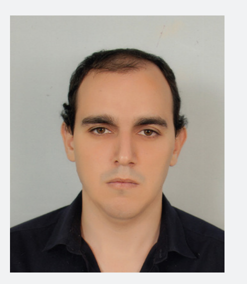
- حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول، إعداد وتحرير الدكتور جمال سند السويدي والدكتور أحمد رشاد الصفتي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي، ٢٠١٤

- مع الحركات الإسلامية في العالم، حسام تمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٩

- مراجعات الإسلاميين، مركز المسبار، الجزء الأول، عدد ٣٦، ٢٠٠٩، الجزء الثاني، العدد ٣٧، ٢٠١٠



فريديك نيتشه المُفتَرى عليه!



بقلم : محفوظ أبي يعلا
باحث مغربي في الفلسفة والفكر الإسلامي

«مثلما يجلس ربان المركب في زورقه، مفعماً بالثقة بما يملك من حرفة في اختراق عباب البّحر، المترامي الأطراف بلا نهاية، ارتفاعاً وانخفاضاً على ظهر الأمواج العاتيّة، هكذا يجلس الرّجل العادي بهدوء شديد واثقاً ومستنداً إلى مبدأ الفردانيّة» ـ نيتشه

«كلما حقق الاتجاه الدّيونيس نجاحاً، كان هذا الانتشار يتم على حساب المذهب الأبولوني وتدميره» ـ نيتشه

«مولد التّراجيديا يفوح بصورة عدوانيّة برائحة هيغيليّة» ـ نيتشه

من فهم فريدريك نيتشه؟ هل كان نيتشه عدمياً؟ هل كان ملهماً للأنظمة الفاشيّة كالنّازيّة؟ كم من كاتب أو فيلسوف يعتبر نفسه نيتشوياً ـ أو اعتُبر كذلك ـ رغم الاختلاف الحاصل في فهم نيتشه!؟

أضرب مثال إميل سيوران[*] وجيل دولوز، وكلاهما نيتشاويا النّزعة! فإميل سيوران كان رسولاً للعدم، شذراته تدور حول: الشرّ، اللامعنى، الخواء، العدم، الحزن، الخيبة.. إلخ؛ أي كان عدمياً، في حين أن النّيتشوي الثّاني جيل دولوز يرى أن مشروع نيتشه كان كلّه مضاداً للعدميّة، بل، وأكثر من هذا، رغم أن فلسفة نيتشه تنقد الميتافيزيقا، فإن فيلسوفاً آخر، هو هيدجر، كان يرى أن نيتشه هو آخر فيلسوف ألماني بحث عن الله بشغف وشوق! وهذه العبارة تجعلنا نرى نيتشه كميتافيزيقي مع أنّه عدو الميتافيزيقا.

*-الكثير من النّقاد اعتبروا أن إميل سيوران يقتفي أثر نيتشه، وهو لم ينف إعجابه بنيتشه في شبابه، لكنه نقد نيتشه في الكثير من شذراته، ومع ذلك لم ينكر تأثره بأسلوب نيتشه الشّذري

لقد قال سابقاً إيمانويل كانط، إنّه ليس الخطر على المرء أن يُهفّت، بل أن لا يُفهم، ويبدو أن فريدريك نيتشه لم يُفهم، خصوصاً من قبل غير المتخصصين في الفلسفة. ربّما لأنّ نيتشه كان شاعراً يكتبُ بأسلوب الشّذرة، وربّما لأنّه لم يكن واضحاً؛ فكيف يمكن أن نفهم فريدريك نيتشه؟

إن نيتشه لم يكن أول فيلسوف ألماني، وإنّما سبقه كبار الفلاسفة الألمان، أمثال كانط، وهيجل، وشوبنهاور، ففهم نيتشه يبدأ إذاً من فهم هؤلاء الفلاسفة، وكذلك من فهم الفلسفات السّابقة المؤثرة على فكرهم. أي أن فهم نيتشه يكون بفهم تاريخ الفلسفة، وهذا أمرٌ شاق على غير المتخصصين، خصوصاً على الشبان الذين يحفظون جملاً لنيتشه ويرددونها في حواراتهم، معززين بها مواقفهم الإلحاديّة أو العدميّة أو حتّى العبثيّة، فيقعون في إساءة فهم فلسفة نيتشه.**

في الحقيقة، إن نيتشه مفكر الشباب بامتياز، لأنّه يجيبهم على السّؤال الملح: كيف أعيش؟ كيف أتصرّف؟[1] لهذا سطعت شمس نيتشه على ذهن «إدريس» بطل السيرة الذهنيّة لعبد الله العروي في سنته الخامسة من التّعليم الثّانوي، لكن كيف فهم إدريس أو العروي الشاب نيتشه؟

يقول عبد الله العروي في سيرته الذهنيّة: «لا يفهم بطل المأساة إلا في منشئه على أرض يونان القديمة. كلّ محاولة لفهم منطق سلوكه هو ضمنياً نقد لعقيدة الإنسان المعاصر. البطل المأسوي بريء أصلاً واستمراراً، لا يعرف أبداً تمزّق الذّات، ينكر الشكّ، النّدم، المحاسبة، التّوبة، إذن كل ما بدأ مع سقراط باطل، مناف، مانع للمأساة. لكي نخلق من جديد ظروف المأساة الحقيقية لا بدّ من محو آثار الانعطاف السّقراطي: لا بدّ من تفنيد، من نقض القيم التي ألهت الإنسان عن فكرة المأساة، وفي مقدمتها فكرة التّاريخ، ملاذ الضعفاء الجبناء الخائفين من الحياة القاسيّة، لا بدّ من هدم تعاليم أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط... الذين عبّروا كلهم عن مطامع الرّجل العادي، النّاقص الهمّة. بهم ابتعد العالم عن المأساة، عن النّظر في صميم الإنسان والكون، لاجئاً إلى شتّى الحيل لكي لا يكتشف المأساة من جديد. (...) إن العلنسان (الإنسان الأعلى) يُحيي المأساة الكونيّة في أعلى مظاهرها، يرحب بالقدر ولا يخشاه، يستقبل الموت ولا يتجنّبه، يتذوّق الموت ولا يموهه، يتحفز للصراع ولا يتهيّبه، يعلم أنه لو كانت للكون غاية لحقّقها منذ أمد طويل، يعرف أن اللّحظة الحالية تمر لتعود وتعود وتعود بلا نهاية».[2]

> إن نيتشه مفكر الشباب بامتياز، لأنّه يجيبهم على السّؤال الملح: كيف أعيش؟ كيف أتصرّف؟

يتضح لنا من خلال هذا الاقتباس، أن فلسفة فريديك نيتشه، كما افتتن بها عبد الله العروي في شبابه الأوّل، كانت فلسفة مناقضة للفلسفات السّابقة، فلسفة الرّجل العادي، مثل فلسفة سقراط وكانط وغيرهما من الفلاسفة السابقين له، فلم تكن فلسفة نيتشه بالتّالي فلسفة عدميّة، وإنّما كانت فلسفة ذات حمولة نقديّة وثوريّة.

> لم يكن نيتشه عدمياً بالمعنّى العامي لهذه الكلمة، وإنّما كان عدواً للعدميّة باعتبارها مجموعة من قيم السّلب

تتأكد هذه النّظرة مع جيل دولوز الّذي يُعتبر أحد الرّموز الكبرى للنيتشويّة، فمشروع نيتشه، حسب تصور دولوز، هو مشروع مضادّ للعدميّة، إنّه مشروع الحياة والقوّة والمرح التّراجيدي[3]. إنّه مشروع قيمي في منطلقه، واهتمام نيتشه بالحقيقة والوجود يكمن من حيث هي مجالات لفعل القوى القيميّة الإثباتيّة

**من أهداف هذا المقال الأساسيّة، نقد التّصورات الخاطئة عن فلسفة نيتشه من طرف بعض الطلبة والكتاب غير المتخصصين في الفلسفة. أمّا تصورات الفلاسفة، فيصعب نقدها، لأنّها من متخصصين قاموا بتأويل أقوال نيتشه، كما فعل هيدجر الذي تعرض تأويله للكثير من النّقد. أمّا جيل دولوز، فقد اعتمدنا على رأيه في توضيح أن فلسفة نيتشه مضادة للعدميّة.

١-عبد الله العروي، أوراق، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ص: ٣٢

٢ -نفسه، ص ص: ٣٠ ـ ٣١

٣- عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ص: ٥٣

كقيم زرادشت وديونيزوس، أو القيمة السلبيّة الّتي تتمظهر في معاداة الحياة. فنيتشه إذاً يهتم بالقيم وليس بالحقائق، ولذلك فهو ينتقد قيم الفلسفات السّابقة، قيم السلب الأبولونيّة في صورتها السّقراطيّة والكانطيّة، أو القيم الهيغليّة ذات العمق المسيحي[4]***

ويرى دولوز أنّه من غير الممكن فهم نيتشه، ما لم ندرك أن مخاطبه هو هيجل الّذي تمثل قيمه الفلسفيّة نموذجاً للحزن ومعاداة المرح التّراجيدي؛ أي معاداة لأخلاق الإثبات والإبداع والقوّة. ولهذا كانت فلسفة نيتشه مضادة للجدل الهيجلي، وكانت مفاهيمها تتقابل مع مفاهيم هيجل؛ فالجينيالوجيا التّشويّة تُقابل تجريديّة الجدل الهيجلي، والاختلاف الإيجابي يقابل السّلب والنّفس اللّذين هما محركا المنطق الهيجلي، والعود الأبدي لا يدرك إلا كنقيض لفلسفة التّاريخ الهيجليّة، والإنسان الأعلى هو تجاوز للعبد وأخلاقه في الجدل الهيجلي[5]. ومن هنا كانت فلسفة نيتشه رفضاً للحزن ولأخلاق السلب الهيجيليّة، ودعوة لبناء عجلة العود الأبدي المرحة والدّائمة الدّوران، والتّأسيس لعالم الإنسان الأعلى الّذي ينتصر للإرادة، فيقهر العبد ويحطم قيمه٦. هكذا تتجلّى فلسفة نيتشه كمشروع ضدّ العدميّة الّتي مثلتها الفلسفات السّابقة، فلسفة هيجل ومن سبقه، فتاريخ الفلسفة هو تاريخ عدميات متعاقبة حاول نيتشه أن يحطمها بمطرقته.

ما أقرب نيتشه لهيجل رغم نقده لفلسفته، إن هيجل ونيتشه يمثلان الشّعور التّاريخيّ الّذي يعود على نفسه ويتأمّل في كلّ ماضي الغرب ابتغاء تقدير قيمته. وكلاهما يفكران في الفلاسفة الأوائل اليونانيين، وكلاهما يعود للأصول، وكلاهما هيرقليطي النّزعة[7].

> لقد أكد نيتشه صورة جنون الفيلسوف؛ لأنه أصيب بالجنون فعلاً، وأكد صورة عدميّة الفيلسوف، لأن فلسفته تعرضت للكثير من إساءات الفهم

ولهذا كان نيتشه يمثل هيجل، لكن بشكل مضاد؛ فكّر فيما فكّر فيه، غير أن موقفه كان معاكساً لمواقف هذا الأخير. فإذا كان هيجل يقبل كلّ شيء، فإن نيتشه يعارض كلّ شيء. إن العلاقة بين هيجل ونيتشه كالعلاقة بين النّعم واللاّ.

خلاصة القول: نيتشه لم يكن عدمياً بالمعنى العامي لهذه الكلمة، وإنّما كان عدواً للعدميّة، باعتبارها مجموعة من قيم السّلب. والعدميون، حسب تصور نيتشه، هم الفلاسفة الذين سبقوه وليس هو، فكيف يتم نعته بالعدميّة؟! إن هذا النّعت مجرد افتراء عليه.

نأتي الآن لموضوع علاقة نيتشه بالنّازيّة وبالأنظمة الفاشيّة. يذكر عبد الله العروي في سيرته الذّهنيّة «أوراق» أنه في بداية الخمسينيات ظهرت في باريس بحوث من كتاب يسوعيين تهدف إلى استمالة الفلاسفة الوجوديين المنحدرين من الاتجاه التّشوي محاولةً منهم لاحتواء الدعوة السّارتريّة الملحدة. وقد حضر عبد الله العروي في ربيع ١٩٥١ محاضرة حول نيتشه، ألقاها راهب يسوعي من التّيار المذكور. يذكر عبد الله العروي أن هذه المحاضرة اتخذت نفس المنحى الدعوي للكتاب اليسوعيين في بداية الخمسينيات، ثم إنّها اتخذت اتجاهاً آخر وربطت دروس نيتشه بالمجازر النّازيّة. يقول العروي: «من عاش المخاطر الكبرى أكثر من زعماء ومنظري النّازيّة؟ تسلوا بالألم، واجهوا الموت مستبشرين، أفرغوا قلوبهم من كلّ عاطفة أو رحمة، باركوا الحياة بكلّ مظاهرها، تقشّف بعضهم، ليشحذ حسّه وليحيا حياة أعلى وأملأ. ثم ماذا كانت النتيجة؟ إلام آلت أمور الجنس الأسمى؟ كم دامت إمبراطوريّة الألف سنة؟ نرى في خراب أوروبّا نتائج فلسفة ملحدة. من لا يرعَ حقوق الخالِق لا يرعَ حقوق المخلوق»[8] هذه هي أطروحة اليَسوعيين ضدّ نيتشه، والدّعوة السّارتريّة الإلحاديّة على حد سواء. لكن برتراند راسل في كتابه «حكمة الغرب» يذكر أنّه ليس من العدل أن نعد

٤- نفسه، ص: ٤٩

*** نسجل هنا أن الكنيسة الإنجيليّة اعتبرت هيجل خطراً على الدّين، ولما مات رُفض إلقاء تأبين على ضريحه

٥- عادل حدجامي، مرجع سابق، ص: ٥٢

٦- نفسه، ص: ٥٣

٧- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، ج: ٢، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط: ١، ص: ٥٠٩

٨- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص ص: ٣٤ ـ ٣٥

نيتشه مسؤولاً عن شرور أناس لم يفهموه في أحسن الأحوال إلا فهماً سطحياً، ذلك لأن فريدريك نيتشه كان ليعارض بشدة ما حدث في بلده ألمانيا من تطورات سياسيّة خطيرة.[٩]

ختاماً، لعلّ نيتشه من أكبر وأهم الفلاسفة الذين أثروا على الفلسفة وعلى صورة الفيلسوف في أذهان النّاس بشكل خطير، ذلك لأنّه، أولاً، قضى على الفكر الأنسوي العلماني الذي ادّعى أن الأخلاق منفصلة عن المتعالي وعن الدّين، فكانت فلسفته، انطلاقاً من قراءة لاهوتيّة غير عادلة****، مدخلاً للعودة إلى العقيدة الدّينيّة. وأكد، ثانياً، تلك الصور النّمطيّة عن الفيلسوف؛ أي باعتبار الفيلسوف شخصاً عدمياً ومجنوناً، خاصةً وأن فلسفة نيتشه هي فلسفة سلوك وتصرف في الحياة. لقد أكد نيتشه صورة جنون الفيلسوف؛ لأنه أصيب بالجنون فعلاً في عام ١٨٨٩، وظلّ مريضاً حتّى وفاته، وأكد صورة عدميّة الفيلسوف، لأن فلسفته تعرضت للكثير من إساءات الفهم*****، ذكرنا بعضها في هذا المقال.

لائحة المراجع:

١ـ فريدريك نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة: شاهر حسن عبيد، دار الحوار، الطبعة الأولى.

٢ـ عبد الله العروي، أوراق، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة.

٣ـ عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى.

٤ـ عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، ج: ٢، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، الطبعة الأولى.

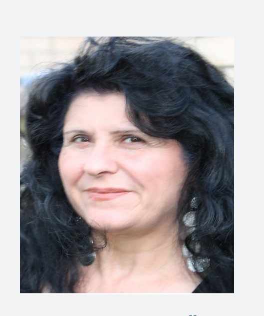
٥ـ برتراند راسل، حكمة الغرب، ج: ٢، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد: ٣٦٥، يوليو ٢٠٠٩

٩- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج: ٢، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد: ٣٦٥، يوليو ٢٠٠٩، ص: ١٧٣

**** هذه القراءة غير العادلة هي قراءة اليسوعيّين حين ربطوا بين دروس نيتشه والمجازر النّازيّة.

***** أخلاق نيتشه تعبر عن أخلاق أرستقراطيّة، ومع ذلك نجد الكثير من أصحاب التوجه الماركسي مفتونين بنيتشه وبعباراته، ولعلّ هذا أيضاً سوء فهم منهم لنيتشه، إضافة إلى سوء فهم النّازيين واليسوعيّين والعدميّين...

أقفاصُ الحرية



بقلم : فرات إسبر
شاعرة سورية مقيمة بنيوزيلاندة

الحريةُ تقود إلى الأقفاص. هل من الممكن فهمُ هذه الظاهرة في ظل الربيع العربي، وتحديداً ربيعٌ سورية، أو ما أُطلق عليه الثورة السورية؟!.

المسألة معقدة، بالنسبة إلى الحرب في سورية، هي استثناء عن غيرها من الحروب التي لم تزهر، سوى الموت والمنافي والخراب.

ثمّة علاقةٌ وثيقة ما بين هذه الحرية وهذه الحرب، إذ إنّها زادتْ من عدد الأقفاص في البيوت السّورية، كما في السجون السورية

الحرية هي الطريق التي تقود الإنسان إلى التغيير على جميع الأصعدة: السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، والدينية. هذا، ما حدث في ظل الثورة الفرنسية التي غيرت وجه أوروبا والعالم، لكن أين التغييرات التي انبثقت عن الثورات العربية التي قامت في اليمن وليبيا وتونس وسورية؟ حتى حرية التعبير، خطفتها الثورة وحلّ محلها مفهوم التدمير الممنهج.

من ينظم الحربَ، ومن ينظم الحرية، وكيف نفهم معاني الحرية وطرقها ودلالاتها؟ هل هي، حرية سلبية، أم حرية إيجابية، أم هي كفرٌ أم هي إيمان؟

الحريةُ قادتْ إلى الحربِ والحربُ قادتْ إلى الفوضى، ثمّة علاقةٌ وثيقة ما بين هذه الحرية وهذه الحرب، إذ إنّها زادتْ من عدد الأقفاص في البيوت السّورية، كما في السجون السورية. زادتْ من

عدد اللاجئين والهاربين من شبح داعش ومن شبح الحرب والقصف، الذي يتعرضُ له الأبرياء، ضحايا الحروب، حتى باتت مشكلة اللجوء من المشاكل التي تعاني منها أوروبا اليوم، وربما تخفي وراءها أموراً، قد تتكشفُ لاحقاً عن خبايا ليست بالحسبان.

يتساءل البعض؛ ماهي العلاقة التي تربط البيت بالسجن، ما دامت الثورة قد قامت من أجل الحرية؟

كيف للبيوت أن تتحول إلى أقفاص؟ أليست غاية الحرية فتح الأبواب لا إغلاقها، لكن في الوضع السوّري تحول كل بيتٍ فيها إلى قفص وكل حمامة زاجلةٍ باتت تخشى من الحرية، ومن هؤلاء الذين شوّهوا مفهوم الحرية ومفهوم الإنسانية في روح الإنسان السوري، هو الذي عُرف على مر العصور بأنه نموذج للإنسان الحر النبيل، الذي لا تغريه طائفة ولا دينٌ ومن هنا كانت سورية مهداً للحضارات بكل رموزها وموطئ أقدام الأنبياء..!

البحثُ عن الحريةِ أدى إلى صدمةٍ كبير ة. الشعارات التي رُفعت في كل أنحاء الوطن أدت بنا إلى خرابٍ أكيدٍ لم تتمكن هذه الأصوات والحناجر وزعاماتها من المضي في تحقيق أحلامها ولو بصيحة واحدة؛ فمن لحظة ارتفاع الأصوات: «سورية بدها حرية»، تحول كل بيت سوري إلى سجن بأبوابٍ حديدية عالية ونوافذ محكمة الإغلاق، لا يمكن النفاذ منها بسبب شعارات الرعب التي انتهت إليها أصوات الحناجر؛ فمن مكبرات الصوت في الشوارع والجوامع إلى شعارات الموت والقتل تحت راية «الله أكبر»، شّكل حالةً عامة من الهلع والخوف عند الكثير من السوريين الذين تحولت منازلهم إلى قلاعٍ من حديد، فزعاً وخوفاً على أبنائهم وبناتهم.

الثورات تقود إلى الحرية، هي على العكس تماماً في العالم العربي؛ فقد زادت الثورة من السجون، ومنها سجون الأنظمة وهذا طبيعي في أعراف الدول وقوانينها، لكل دولة قانون يحميها ويحفظها باعتبارات دولية وأمّية، ولها أن تدافع عن وجودها وحماية أنظمتها حسب القوانين والأعراف الدولية. ولكن أن يتحولَ كل بيت في سورية إلى سجن، هذا يعني الكثير مما آلت إليه هذه الثورة من أهوالٍ وغياب وفقدانِ المئات والعشرات من النساء والأطفال والمختطفين تحت راية جبهة النصرة وداعش، التي لها مقرات شرعية في أطراف البلاد وحدودها، حيث تغيب الدولة بكل ثقلها وقدرتها في تطمين الملايين من سكان سورية بأن «الجيش» ما زال قادراً على حماية الوطن من شبح داعش..

الثورات تقود إلى الحرية، هل هذا البرهان صحيح؟

«هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين» قرآن كريم.

الحرية لا تعرفها الشعوب العربية، الحرية تحتاج إلى عقل فعال، وهو أعلى درجات الكمال عند الإنسان، هذا الكمال العقلي هو الذي يقود إلى الحرية.

> هذه الثورة لم يكن لها من ثمار، إلا أنها تمخضت عن داعش التدميرية

لا حرية بدون تحرر من التخلف والجهل والتعصب والقبليّة، وغيرها من عوارض تخلف الأمم التي نعيش ونحيّا بها، فكلُّ ثورة تنادي بقتل باقي الطوائف أو حرقها، هي ثورةٌ لا يعّول عليها لنقصان في العقل والفكر والرؤية. العقل محجورٌ عليه بحدود لا يتجاوز فيها حدود الشرع، حتى لو نفاها العقل ولم يتقبلها.

هذه الثورة لم يكن لها من ثمار، إلا أنها تمخضت عن داعش التدميرية:

حروب وسماسرة وقَتلة وعصابات خطفٍ على الهوية، وبات كل قذرٍ في هذه الحرب يلعب لِعَبةُ الدامية، وفي كل بيتٍ سوري مشروعُ شهيد، وبوابة لدخيل قادمٍ من أفغانستان وباكستان والسعودية يحمل الفكر التكفيري بقتل الأقليات، لكي يلقى حور «عين السماء»، هذا ما شكل بدوره الرعب والرُهاب في النفوس، وتحولت البيوت إلى أقفاصٍ لحماية الأطفال والنساء والعجزة، وبذلك اغتنى تجار الحديد، وارتفعت الأسعار بصورة خيالية، حتى بات الطلب على مادة الحديد يدفع بالعملات الصعبة، حيث تحولت الليرة السورية إلى غبار كمفهوم اقتصادي، وبلا قيمة.

من مهام الثورات، فتح الأقفاص المغلقة ولكن في الوضع السوري خالفت مشروعية الثورات، فتحول كل بيت إلى زنزانة برغبة صاحبه، وخوفا على أهل بيته من بطشِ رجال ٍيكّبرون باسم «لا إله الا الله»، ومن ثم يقطعون الرؤوس، ويسبون النساء.

هذه الحرب من الأمراض النادرة التي أصابت سورية عبر تاريخها الطويل، أدت إلى انقسام البشر فيها ما بين مؤيدٍ ومعارضٍ، وكلُّ من لحق ركب الثورة، فهو مؤمنٌ شريف كُريم ٌ، وكل من لم يلتحق بها فهو كافرٌ، شبيح ُومواٍل. في المجتمعات العربية فكرةُ التخوين جاهزةٌ، فإذا لم تكن مع الثورة، فأنت مع السلطة ولا خيار لك بهذا، ولا يمكن لنا القياس حتى على القرآن الكريم، حيث خاطب الله عباده: «من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر». الاختيارات موجودة في كتب السماء، لكنها ملغاة على الأرض بالمفهوم الثوري.

داعش يخيمُ على القرى والمدن، نسمعُ أصوات الانفجارات، والأخبار عن الخطف والرعب والقتل والاغتصاب، أصبح هذا كابوساً على الفقراء والأغنياء، ولم تنج منه طائفة من الطوائف، الجميع يدفع ضريبة هذا الربيع العربي.

سجون سورية كانت معروفة وتعد على الأصابع، سجن حلب، درعا وتدمر، لكن هل الحرية تستحق أن نجعل كل بيوتنا سجونا لها..؟

إن المتأمل لهذه الثورة وعبر هذه السنوات، يرى بأن هذه الثورة لم يكن لها هدف محدد ولا غاية تسعى إليها، حتى بات كل مواطن سوري يؤمن بأنه ليس من الممكن أن يكون البديل، ما آلت إليه هذه الثورة في انحرافها، فهل من الممكن مقارنتها على سبيل المثال بالثورة الفرنسية أو بالثورة الجزائرية أو حتى بثورة العبيد؟

هل جاءت بأفكار ومفاهيم جديدة؟ هل غيرت في مفاهيم ومسارات الشعب السوري؟ أم جعلته يقتنعُ تماماً بأن ما كانت عليه سورية عبر تاريخها السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي لا يمكن مقارنته بكل هؤلاء الوحوش والرعاع الذين قدموا إليها من كل أصقاع العالم، ليقوموا بسياسة الحرق والقتل لكل ما هو حضاري وإنساني؟

وكأن الثورة جُهزت لتدمير حضارة بكاملها، حتى أن «هولاكو» لم يفعل ببغداد، مثل ما فعلت داعش بسورية والعراق.

الحريةُ ثمر ة من ثمارِ الفكر والعقل، وصلت إليها البشرية عبر تجارب وثورات ونظريات، صنعها الفلاسفة والمفكرون لا هؤلاء الرعاع الذين قدموا من جهات متعددة من العالم.

الحرية ثمنها باهظٌ فكراً وعقلاً، دفعَ ويدفعُ ثمنها الكثير من أبناء الشعب السوري. الضحايا كثرٌ، ومحرضو الثورة في أوروبا وتركيا في الفنادق الفخمة، فيما تحول كل بيتٍ في سورية إلى قفص، رعباً من داعش، رعباً من فكرة القتل على الهوية.

> إن ثمن الثورات باهظ، وما دفع ثمنه الشعب السوري لم يحمل له رياح التغيير الإيجابي المثمر والفعال

الحرية تعني أن تكون حراً من داخلك. ما زلت أذكر أول مظاهرة خرجت في حي الميدان، وترأستها أسماء معروفة إعلامياً، وكان لها حراك مهم في ربيع دمشق.. وربيع سورية الدامي، هذه المظاهرات، التي قادها فنانون ورجال، أعرف منهم الكثير، الذين كانت تنقصهم الحرية الروحية والنفسية، وكنت أتساءل كيف لرجل يطالب بحرية، وهو يضرب امرأته؟ أو كيف لثوري أن أتبعه إذا كانت ابنته محجبة وامرأته منقبة..؟

هذه الازدواجية في الحياة الاجتماعية والثقافية لن تترك جذوراً سليمة في مجتمعاتنا العربية. قد يقو ل البعض إن الثورة السورية اُخترقت في المظاهرات السلمية ولكن للحقيقة، فالأشخاص والقادة أنفسهم، هم من تزعموا الثورة ونادوا بالحرية، ومنهم من يضرب زوجته، وامرأته محجبة ومنقبة، بالإضافة إلى كونه طائفي لا يتوانى عن تكفير الآخر وهدر دمه. كثيرة ٌهي الأسماءُ التي تزعمتْ الثورة، هي ذاتها من اتهمت من لم يوالها بالطائفية وطالبت بهدر دمه.

إن كل ما مر في هذه «الأزمة»، وهو مصطلح يطلقهُ الشعب السوري على الوضع الحالي الذي تمر منه سورية، تعددت الآراء والنظريات حول هذه

الحرب «الأزمة»؛ فكما كان للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو من المناصرين والمعارضين لأفكاره الفلسفية والشخصية، هناك من فصل بين فكره الفلسفي وبين شذوذه الجنسي، والبعض الآخر لم يغفر له، إذ يؤكد الكاتب الأمريكي «ميلر» أنه من الصعب جداً أن نفصل حياة فوكو الشخصية وشذوذه الجنسي، عن أفكاره الفلسفية ونظرياته.

وبالنتيجة، إن كل الأفكار والنظريات هي خلاصة عقل الإنسان وتفكيره، ومادام هو كتلة واحدة من العقل والجسد، فلا يمكن الفصل بينهما.

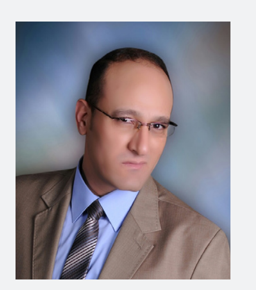
هل يمكن لنا أن نفصل الثورة عن أمراضها ومرضاها؟

هل يمكن الغفران؟

إن ثمن الثورات باهظٌ، وما دفع ثمنه الشعب السوري لم يحمل له رياح التغيير الإيجابي المثمر والفعال.. وإنما حمل رياح الطائفية والخوف والرعب، حتى بتنا على يقين بأن هذه الثورة مشروع مخطط له منذ سنوات طويلة، ليجد العراق وسورية مسرحاً لكل هذه الأحداث المتتالية من خراب الموصل إلى تدمر إلى باقي المدن السورية.. التي عبر منها أنبياء الله..

الطريق شائك في أرض الأنبياء، في الأرض التي نزلت بها الكتب المقدسة، نراها اليوم تشتعل حروباً وطائفية وفتنة، رجال الدين فيها يحرضون على القتل والذبح، فما كان لهم من شفيعٍ غير الكراهية والإلغاء التي يحملها كل منهما للآخَر، ويحرض كل منهما على القتل مدعوماً من أصحاب السلطة والمال والنفوذ تحت شعائر دينية، يشوهون بها فكر الإسلام وروحه التي تحدث عنها كبار المثقفين في العالم الغربي، وقُدمت دراسات وأبحاث بجميع اللغات عن شخصية محمد التاريخية، والتي يعتبرها البعض، بغض النظر عن صفة النّبوة بأنه أعظم فكرٍ عرفته البشرية، ليأتي البعض الآخر من أرضه ومنبته ومبعث رسالته، ويقوم بالقتل والذبح والهدم تحت أركان الرسالة السماوية، التي فجرها صبية غلاة كفرة لا علاقة لهم بالحياة والفكر والحرية، ليحولوا المنطقة بأسرها إلى مستنقع للذبح والموت، تحت راية إسلامية رفعت ذات يوم من أجل حرية الإنسان فكراً وروحاً وعقلاً.

الأبوةُ القاتلةُ: الإرهابي بوصفه نصاً أبوياً



بقلم : سامي عبد العال

باحث مصري متخصص في فلسفة اللغة

هناك انتشارٌ لألفاظ الأبوة بين أعضاء الجماعات المتطرفة، حتى أضحت ماركةً مسجلةً لشيوخهم وجهادييهم على السواء، إذ يبدو الإرهابُ سِكيناً أبوياً بحدِّهِ الدموي تجاه المجتمع لا الأفراد فحسب، وهو استعمالٌ للأسماءِ التي تُطلق على أكثرهم بقطعية الدلالةِ والثبوتِ. إذن التساؤل المنطقي: لماذا تفرز الأسماءُ معانيها العنيفةَ حين تنقل الفكر المُتداول داخل تلك الجماعات؟ بأي منطق تشير الكلماتُ إلى واقعِ الحال لديهم؟ التفسيرُ المبدئي أنَّها أسماء قاتلةٌ بحسب الأدوار المنوطةِ بأصحابها، فلم تكن الأبوةُ سوى ذروة انتحارية يمتطيها الشخص، ليهبط على رقاب خصومه. إنَّه يقف على تأويلاتٍ وأخيلةٍ ونماذج جهاديةٍ أساسها إقصائي، فيكون «أقنومُ الأبِ» مُعبراً (بخلفيته الأخلاقية والدينية والمعرفية والتاريخية) عن سلوكٍ متطرفٍ.

> هناك انتشارٌ لألفاظ الأبوة بين أعضاء الجماعات المتطرفة، حتى أضحت ماركةً مسجلةً لشيوخهم وجهادييهم على السواء

لكمْ سمعنا وقرأنا- على سبيل المثال- ألقابَ الأبوة: أبو عبد الله (أسامة بن لادن)، أبو مصعب الزرقاوي، أبو بكر البغدادي، أبو دجانة الخرساني، أبو صالح المصري، أبو حمزة المهاجر، أبو يحي الليبي، أبو قتادة الفلسطيني، أبو جندل الأزدي، أبو هاجر المهاجر، أبو مصعب السوري...وغيرهم كثيرون، بينما المفارقة الدالة أنَّه كان لفلاسفة

العرب فقط ألقاب الابن: ابن سينا، ابن الهيثم، ابن رشد، ابن باجة، ابن طفيل، ابن عطاء الله السكندري، كانت البنوةُ علاقةً تاريخيةً كضربٍ من التفوقِ الفكري والروحي.

ماذا يوضح هذا الفارقُ؟ كيف نفهم هذا التحولَ؟ من خلال الإرهاب ينال كلُّ من يعتنق فكراً متطرفاً مرتبةَ الأبوة دون تردد. وأخذت الأبوات تتوزع على الخريطة العربية والإسلامية كأنَّها ألفاظ حاملةٌ للإيمان بالفكر التكفيري. الأبوة القاتلةُ ألقابٌ حركية تُعطِي حاملها تجاوزاً لحدود الدين، وانتهاكاً لوجود الآخر، ذلك باعتقاده أنَّه لا يفعل إلا الحقَّ ولا يُمارس دوراً إلاَّ ما أعطاه إياه الشرعُ الحنيفُ!!، وإذا اطلعنا على ألقابِ هؤلاء، سندرك هذا التدثر بمضامين الكلمة، لكننا سندرك أيضاً أنها ليست مظلةً رحيمةً بحالٍ من الأحوال. هي أبوةٌ عنيفةٌ عنف المضمون، ومسممة قدر ما يتوغل السمُ في جسم الفريسةِ؛ فالشخص يُعدُّ ويُدرّب على إفراغ الأبوة- نصاً وفعلاً- مع متفجرات يحملها لإيقاع الضحايا كما شاهدنا مراراً.

الأبوة والدين

لئن كان النصُ الديني له صورة دلالية واحدة لا تتغير، وكذا «الداعية» له عباءة ثقافية وتاريخية متطرفة، فإنَّ المعتنقين لذات الفكر تجسيدٌ أبوي لسياجٍ مغلقٍ من التفكير. وهؤلاء الخلف عن سلفٍ لا مناصَ لهمْ من جز رقابِ مخالفيهم في الرأي مهما اتسعت الأمورُ. باختصار «النص والداعية والعنف» يتماهى مثلّثهم في رأسٍ أبويٍّ غير قابل للانفلاق. هذا الرأس - فرداً أو جماعةً - مركبٌ على جسدٍ تنظيمي يتولى رعايته شيوخ الجهاد ومدربوهم لأجل التضحية والقتل الفاجع باسم الله، إنَّه الانحراف التكويني من الأب father إلى شكل بطريركي patriarchy بتوسط النص وتأويله.

وتكوينُ الأبوة لا يعبرُ عن تسلسلٍ هرميٍّ، إنما ينقل جيناتَ النصوص المغلقة والقراءات العنيفة[١]،

وفوق هذا وذاك، يعد الأب مصدراً لدماءٍ تُراق بمنطق الوكالة عن الله في أرضه. لقد يظن الأب الجهادي مسؤوليته المباشرة عما يقع من أفعالٍ يراها منافيةً لجوهر النص المؤول من وجهة نظر جماعتهِ، ومن ثم فالأب كسْرٌ مضاعف في مفاصل التواصل الإنساني الحر مع المجتمع وعناصره المتنوعة.

فتبعاً لبنيةِ الجماعات المتطرفةِ، تعتبر اللغة بمثابة لغة الأب/ الداعية الوارث عن السماء. هذا الذي يعْلم كل شيء وأي شيء في مقام متعالٍ غير قابل للمنازعة. والنص كما يذهبون، هو لسان الأبوة التي تعرف ولا نعرف نحن، وتدرك بينما نحن معشر العميان، التي تخبر الماضي والمستقبل ولا نملك إلا زمنَ الخنوع لها. النص يلاصق اللام، فكان نصلاً لحد السيف في عهود المسلمين الأوائل، ثم لحد الرصاص بعد اختراع الأدوات الأخرى ولحد الموت بعد قيام أدوات التفجير بالمهام. كيف كانت المسافة لا تذكر بين «النص» و«النصل» في تاريخ الاسلام السياسي؟[٢]

> إن سياسيينا ومثقفينا العرب على وجه العموم لا الخصوص، فشلوا فشلاً ذريعاً في كسب ولاء الناس طوعياً لهم

حقاً أصبح التداخلُ بين النصِ والنصْل عصياً على الذوبان وممتنعاً على المساءلة. كيف نسائل ما ينتج فهمنا للحياة والعالم والزمن؟! لأنَّه يضعنا أمام الأمر الواقع بحكم اهتبال الفرصة لإرهاب الآخرين وقتلهم. ومن بإمكانه إدراك الخيط الرفيع بينهما منذ رفع الخوارجُ المصاحف على أسنةِ الرماح؟ عندئذ غدا المصحفُ نصلاً وله معالم السيف حتى قيل أخيراً مع داعش: إنَّ نبي الإسلام بُعِث به رحمة للعالمين، وإنَّه لا شيء أحب إلى اللهِ من قطع رؤوس الكفار والمرتدين. كيف عُرِفَ الأمرُ المحبوبُ بخلاف المكروه إلى الله؟!

إنَّ كل نزعة نصية textualism مطلقة نوعٌ من

١- لأنَّ مفهوم الأبوة يمثل استعارة توظف المشاعر وثقافة السلطة داخل نسيج مجازي أبوي parental imagery في إطار الدين، وهذا مفهوم قديم قدم الديانات الوثنية والإبراهيمية ولعب فيها دوراً كبيراً.

Sarah J. Dille, Mixing Metaphors, God as Mother and Father in Deutero-Isaiah, T&T International A continuum imprint, London, New York, ٢٠٠٤. PP.٥-٢

٢- ليس النص هو النص المؤسس فقط، المتون، كالقرآن والسنة وكتب الأئمة الكبار، فحتى لو أطلق عليها هذا المعنى فإنه ذو نطاق أوسع، لأنَّ كلَّ نص حدثٌ ثقافيٌّ واجتماعيٌّ، يشارك في إنتاجه المؤوِلُ بمقدار ما لا يستطيع الإفلات من اللغة التي يحيا داخلها.

الأبـوة مقطوعـة النسـب بغيرهـا مقابـل النسـب مـع الله. هـي ظاهـرة العلـو بـلا نسـلٍ إلا إليهـا رأسـاً في عمليـة اسـتبدال لا تنتهـي. أقصـد أنهـا نـواة حـول أب مؤسَّـس عـلى اليقـين الكامـل بوجـوده في ذاتـه ولغـيره؛ فـالأبُ يتوحـد مـع نفسـه معطيـاً إياهـا درجـة الصفـر في المرتبـة والتسلسـل. مـن هنـا ذكرهـا القـرآن كمقدمـةٍ غامضـةِ الملابسـات لادعـاء الأصـل الموثـوق بـه: «إنـا وجدنـا آباءنـا عـلى ملـةٍ وإنّـا عـلى آثارهـم لمهتـدون». لمـاذا الآبـاء هكـذا قصـداً؟ وهـل ذلـك اسـتباق توثيقي لمعـنى الإرهـاب مؤخـراً باسـم الديـن؟

المثلـث السـابق يتأسـس عـلى الموقـع مـن الله، ومـن النـصِ الأصـلي (القـرآن)، فيكتسـبُ عنـاصره ذات المكانـة الملتمسـة مـن الموقـع نفسـه؛ فيغـدو النـصُ البديـل (المـؤول- أو التأويـل ذاتـه) نصـاً أصليـاً. إنَّ نصـوص ابـن تيميـة وابـن القيـم الجوزيـة وأضرابهمـا لا تقـل أصالـة عـن القـرآن....هكـذا يزعُـم شـيوخُ الجهـاد ضمنيـاً وصراحـةً مهمـا كان إنكارهـم لذلـك؛ فلعبـة اللغـة الـتي يصوغهـا الأبُ خطابـاً دينيـاً تُزحْـزح مـكانَ النـص الأصـل وتأخـذ بنيتـه تدريجيـاً. طالمـا كان الخطـاب خـارج التاريـخ- أو يعلـوه، فلـن تكـون الرسـالةُ إلا ابتـلاع النـص الأصـلي وانتهـاك آلياتـه؛ فالأيديولوجيـات الإرهابيـة تنسـج معانيهـا عـلى غـرار الديـن الصـادق صدقـاً إيمانيـاً لا معرفيـاً، عـلى غـرار أحـد عناويـن كتـب ابـن القيـم «إعـلام الموقعـين عـن رب العالمـين»٣.

هنـاك حديـثٌ يتـداول عـن رسـولِ الإسـلام يخاطـب عليـاً بـن أبي طالـب: «يـا عـلي أنـا وأنـت أبـوا هـذه الأمـة». إذا كان الحديـث يدلـل عـلى شيء إنمـا يدلـل عـلى الفـراغ لا الامتـلاء، عـلى الغيـاب لا الحضـور. يبـدو نمـطُ الأب ينـدرج في تلـك المسـاحة مـن الفـراغ التاريخـي الـذي تبحـث الفـرق والملـل والنحـل والجماعـات عـن ملئـه. فـراغٌ كان عنـد بعـض الشـيعةِ مـوالاةً عنيفـة للإمـام عـلي، بينمـا ألقـت السـلفية بمجـرى التاريـخ لـدى سـلفٍ صالـحٍ بدايـةً

ونهايـةً. الأبـوة - تكملـةً لنمـوذج الحديـث السـابق - نـوعٌ مـن التراتـب الـذي يعيـد بنـاءَ التاريـخ، بـل يعيـد بنـاءَ الديـن بحسـب المـآرب والمصالـح. لـم يكـن أيُّ أب في الجماعـات المتطرفـة إلاَّ عارفـاً بالفـراغ التاريخـي مـؤولاً إيَّـاه لصالـح التطـرف، وهـو بهـذا يعطِـي لنفسـه حقـاً مزيفـاً في أخـذ مكانـة الرسـول، الأب النبـوي، إنَّـه تكـرار انحـرافي لأصـلٍ مقـدسٍ يحتـاجُ إلى فهـم جديـدٍ يواكـب العـصر لا ليتحـول إلى نصـلٍ قاتـلٍ.

أبوة الجماعة

تحتـل الأبـوةُ الدينيـة مكانـةً خطـيرة في تاريـخ الفكـر الإسـلامي، لـم تكـد تختفـي حـتى تظهـر في شـكل تنظيمـات نتيجـة الثقـب الأسـود (الفـراغ الأبـوي) في جسـد المجتمـع الإسـلامي. يتجـلى هـذا الثقـب مـرة باسـم الخلافـة وأخـرى بدعـاوى تطبيـق الشريعـة. إنَّ الأبـوة جـزءٌ لا يتجـزأ مـن حركـةِ المجتمـع الإسـلامي ورمزيتـه، بفضـل اعتمـاده عـلى نمـوذجِ الأبـوة النبـوي والقبـلي والعشـائري والعائـلي بعـد ذلـك. وكادت مراحـل التاريـخ الاجتماعـي تبحـث صراحـةً عـن أبـوةٍ في شـكلِ الحاكـم والسـلطان والأمـراء والملـوك والنظـام والمؤسسـة.

إنَّ الأبـوة الدينيـة المعـاصرة مـؤشرٌ عائـلي-لاهـوتي، إذ تسـتعمل أبناءهـا عـبر انفجـار قاتـل لا نتائـج وراءه إلا الأشـلاء المتناثـرة. إنهـا مرحلـة راهنـة مـن نصيـة حرفيـة قديمـةٍ ليسـت إلا عدمـاً متواصـلاً في تاريـخ الإسـلام السـياسي، إنَّهـا نقـش جسـدي حـتى المـوت، كتابـة المـوت. ومـن ثـمَّ كانـت تفسـيراً متطرفـاً للنـص الدينـي وتكفـيراً للآخريـن. ولأنَّ الأبـوةَ الإرهابيـة متعديـةٌ عضويـاً فلـن تـرضى بديـلاً عـن سـلطة القتـل. ألـم يذهـب الجهاديـون إلى تطبيـق كلام الله بـلا انفتـاحٍ فكـري ولا ابـداع معـرفي؟!

> الأب كسْرٌ مضاعف في مفاصل التواصل الإنساني الحر مع المجتمع وعناصره المتنوعة

الأبُ هنـا نـص بيولوجـي ودينـي يكتـب دلالاتَّـه بالأنمـاط السـائدة في الجماعـة الـتي يوجـد فيهـا. تبـدو الجماعـة المتطرفـةُ مبرمجـةً بهـذا الاعتقـاد، حـتى إذا طُلـبَ مـن أحـدِ أفرادهـا تفجـير نفسـه يذهـب فـوراً كأبٍ يتـصرف كيفمـا شـاء. لكـن لمـاذا يغيـب وعيـه؟ التغييـب ليـس لنقـص الوعـي بـل يزعـم - كمـا يُـروج بـين أقرانـه - أنَّـه

٣- فضلاً عما يدل علية العنوان من اتصال طبقة الفقهاء بالله وتوقيعهم عنه، يذكر ابن القيم أنهم «في الأرض بمنزلة النجوم في السماء بهم يهتدي الحيران في الظلماء وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والآباء».
ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الأول، دراسة وتحقيق طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٦. ص٨

يتلقى الأمر من الله. فالأب يخلّق جماعته، يخلق فضاءَ تأثيرها كحال علاقات القرابة. إنَّ مسيرته في ثقافتنا العربية الاسلامية لا تُقطع إلا وتُعاد مجدداً نتيجة التأله الماثل خلف الجماعة المؤمنة المزعومة. ويقف الأبُ بادعاء الألوهية خفاءً في تفاصيل وصايته على الآخرين من جهةٍ، وفي ولاء الجماعة لصورتهِ من جهةٍ أخرى.

أيُّ أب تنظيمي عبارة عن لوحةٍ مشفرةٍ من الوصايا الموسوية (كألواح موسى) التي أخذت أنماطاً ولهجات فكرية عدةً. وإذا كان الأبُ يبيح لنفسه انتزاع الحياة من الآخرين، فلن يكون إنساناً عادياً. إنَّه بعض إله الجماعة، باعتباره ينتزع حقاً وجوديا لله (حق التصرف في حياة مخلوقاته)، على أنَّ الشرع الإسلامي نقيض ذلك، فقد أوكل هذه المهمة في القصاص للمجتمع، للقانون وليس للأفراد (ولكم في القصاص حياةٌ يا أولي الألباب). لقد تكلم القرآن بإرجاع القصاصِ إلى ما يرتئيه المجتمع مشروطاً بالحياةِ. معنى هذا قد يُلغى القصاصُ أو يُهملّ في حالة لو أدى إلى انتهاك تلك القيمة؛ لأنَّ الحياةَ ليست جزئيةً إنما تعدُّ هدفاً كلياً في هذه اللحظة أو تلك. وما يأخذه شخصٌ منها يخصُ جميع الناس قاطبةً وما يضيفه إليها إنما يُضيفه إلى هؤلاء دون استثناءٍ.

بينما يأخذ الأب المتطرف بالسبب الجزئي في انتزاع حياة الآخرين، ليتصور أنَّه المهيمن على حياة الجماعة والقادر على إنزال العقاب بهم. تقول البصمة اللغوية كما يذهب الراغب الأصفهاني «يُسمى كل من كان سبباً في إيجاد شيء أو صلاحه أو ظهوره أباً، ولذلك يسمى النبي صلى الله عليه وسلم أب المؤمنين....»٤. فحوى هذا أنَّ الإرهابي يستولى بمبرر سببي من غير فهم منفتح لقضايا الحياة ككل ولمغزى الدين فيها. هذا المبررُ تمتدُّ داخله نواة بيولوجية عضوية، فكما أنَّ الابن مولود بالتناسل، فكذلك الأب مرفوع بذات الوضع، سوى أنَّ التحول يتم بخطوة تنظيمية إرهابية، فيغدو السبب المقتنع به هؤلاء في صلاح الناسِ هو ذات السبب البيولوجي والروحي للإضرار بهم.

وبما أنَّ النبي ليس والداً بيولوجيا للمؤمنين، فإنَّه يأخذ تلك المكانة روحياً. أما بالإرهاب، فيكون المتطرف قد جمع بين الأب التناسلي والأب الروحي على قاعدة الإله- الأب. وهذا يفسر القتل العشوائي لمخالفيه في الآراء والاعتقاد، ويوضح معاداته لمؤسسات الدولة الحديثة لمجرد أنَّها دولة. فالأخيرة لا تعترف بروابط الأبوة، وليست منضوية تحت الأب المؤمن ولا الأب الحاكم، لكنها في كل توثيق قانوني وإجراء تنظيمي تنفي أيَّة تقنيات أبوية من هذه الأصناف٥. ولذلك لا تلتئم الدولة كفكرة حداثية وتشريعية مع الجماعات المتطرفةِ، إنَّها المضاد الحيوي التكويني لأفكارها السياسية. وليست الأنظمة التي صعدت فيها الجماعات الإسلامية إلى سدة الحكم إلا دليلاً على هذا التصور. بسبب أنَّ نمط التفكير الأبوي يتعارض مع التفكير المُؤسسي ابتداءً.

> يكون المتطرف بالإرهاب قد جمع بين الأب التناسلي والأب الروحي على قاعدة الإله – الأب

الأبوة: الأصل والأبناء

لن تكون أية جماعة دينية سوى جماعةٍ بمنوال التفكُّك لا الجمع؛ فكل عنصر فيها قابل لحمل تأسيسها وانهيارها بالتوازي؛ أي أنَّها تخضع لمفاهيم الخلخلة بسهولةٍ. وذلك يلقي الضوء على انشاق قيادات الجماعات التكفيرية بعد الخلافات التي قد تنشب بينهم. فمع كل انشقاق تخرج جماعةٌ أخرى بمفهوم مختلف للتكفير وآليات للخطاب وتأويل للنص الديني. ثم سرعان ما يُعاد هيكلتها بأبويةٍ مماثلةٍ للأبوات السالفة، مع هذا تزعم الاتصال بالمصادر النقيةِ لفهم الدين وامتلاك حقيقته النهائية.

ذكر الجرجاني في كتابه التعريفات «الأب، حيوان يتولد من نطفته شخصٌ آخر من نوعه»٦. وهذا هو مصدر هشاشة الجماعة، فإذا كانت تبني على أبٍ بخلفية التوالد، فلن يكون إلا تلك الإمكانية (الهشاشة). ليس هناك شيءٌ متوقعٌ قدر ما ينفرط

٤- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق واعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، بدون مكان ولا تاريخ للنشر، ص٧

٥- Carol Gilligan, David A. J. Richards, The Deepening Darkness, Patriarchy, Resistance, Democracy future, Cambridge University Press, New York, ٢٠٠٩, P. ٢٢٥

٦- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥، ص ٥

عقدهـا، لأنَّ أي تصـور أو مفهـوم يحمـل في ثنايـاه بـذورَ الأب، سـواء أكان قائـداً للتنظيـم أم مجاهـداً أم داعيـةً أم أبـاً روحيـاً أو انتحاريـاً. جميعهـم نقطـة ضعـف مـن حيث كونهـم نقطـةَ قـوة. فـلا شيء أخطـر عـلى الأبـوة مـن ذاتهـا. وسـتتحقق قابليـة الانهيـار مـن خـلال التصلُّـب والاستحواذ والعنـف. أيـن قـوة تنظيـم القاعـدة بعـد اختفـاء بـن لادن؟ فعـلى الرغـم مـن أنَّـه نمـوذج للأبـوة بيـد أنَّـه لـم يـدرك في حياتـه أنَّ ضعـفَ تكويـن القاعـدة في هـذا الإطـار تحديـداً.

أولاً: تشـكلت الأبـوة الدينيـة ميتافيزيقيـاً بنـاء عـلى الاسـتخلاف (إني جاعـل في الأرض خليفـة). بالتالي يمكـن لأي فـردٍ القـول بكونـه خليفـةً بـذات القـدرِ. وصـل الأمـرُ إلى أنْ عُـدَّ الاسـتخلاف حِكْـراً عـلى تلـك الجماعـة أو غيرهـا وأصبـح مـبرراً لأبوتهـا إزاء أبنـاء لا حـصر لهـم.

ثانيـاً: طُـرِحَ نمـطُ الأب - ضمنيـاً - بـدون أبنـاء رغـم أنّـه لـكل أبٍ أبنـاء وإلا لمـا سُـمِّي بـالأب. تحديـداً قُيِّـضَ غيـابُ الأبنـاء باعتبـار الأفـراد الآخريـن أبنـاءً لـه بواسـطة التنظيـم. وهـذا جانـب الوعـظ والوصايـة حـين يواجِـه آبـاء الجماعـات الدينيـة أقرانهـم ومخالفيهـم معـاً. يُعزَز ذلـك الصـاق صفـات الشـهادة والجهـاد والعلـم بهـم.

ثالثـاً: الأبـوة نمـطٌ أخـلاقي تربـوي عـلى أسـاس سـيكولوجي٧ وفي نطـاق الديـن بمثابـة العمـل بنمـوذج لاهـوتي سـابق التكويـن يسـتثمر هـذا النمـط كمـا أشرت. أبـوة الإرهـابي ذات أزيـز عقـابي في المقـام الأول، سـواء أكانـت مرتبطـة بخطـابٍ صـارمِ التوجـه أم شـخصيه بسـمات جسـديةٍ وشـكليةٍ.

لهـذه النقـاط تعـدُّ الأبـوة كمـا يمارسـها المتطرفـون نزعـةً مسـيحية مقلوبـةً. إنَّهـا عكـس عنيـف لمعالـم الأب وآلياتـه في الديانـة المسـيحيةِ. فـإذا كان آبـاء الجماعـات الإسـلامية يعـادون المسـيحيين، ويتبنـون تفجيرهـم وذبحهـم، فهـم يمارسـون (أبـوة اسـلامية) تزعـم لنفسـها منزلـةَ الأب معتبريـن الله حـالَّاً فيهـا. وهـم بهـذا (آبـاء الجماعـات الإسـلامية) يـزورُون الإسـلام الـذي قـال بوضـوح: (قـل هـو الله أحـد الله الصمـد لـم يلـد ولـم يولـد ولـم يكـن لـه كفـوا أحـد).

أمـا في المسـيحيةِ، فالأبـوة واضحـةٌ بموجـب الاعتقاد بصلـب الابـن (المسـيح). فارتـضى بعـض المسـيحيين الأب الإلـه في مقابـل التعويـض ببنـوةٍ كان هـذا مصيرُهـا. فالابـن المصلـوب كلمـة لآبٍ وَضَعَـه لخـلاص رعايـاه الأرضيـين. وثلاثيـة «الأب والابـن والـروح القـدس» هـي ثلاثيـة الحقيقـة الـتي هـي مصـدر العلاقـة. فالأبـوة - عـلى ألوهيتهـا - وقفـت عارفـةً بصلـب الابـن، لأنَّ ذلـك لهـدف أسـمى. ولـئن كانـت الأبـوة لا تعلـم فهـذا قـدح في قداسـتها الإلهيـة. أمـا وهـي عارفـة، فلقـد تركـت الابـن معلقـاً مقابـل غفـران الخطايـا. وتلـك الفكـرة لهـا صـدى بعيـد: إنَّ كل أبـوة لا تخلـو مـن منطـق تضحيـةٍ بالأبنـاء، بالبنـوة ولـو عـن طريـق الخـلاصِ. كانـت الخطيئـةُ هـي المذبـح الفعـلي لجريـان السـرد التاريخـي لهـذه الحبكـة اللاهوتيـة. وتلـك فكـرةٌ ليسـت الجماعـات الإسـلامية بعيـدةً عنهـا لكـن في شـكل مذابـح ونصـوص تكفيريـةٍ.

> إنَّ كل أبوة لا تخلو من منطق تضحيةٍ بالأبناء، بالبنوة ولو عنٍ طريق الخلاصِ

٧- Ron Spielman, The Father in the Mind, Focus on Fathering, Edited by Robin Sullivan, Acer Press, Melbourne, ٢٠٠٣, PP ١٠٠ -٩٥

صدر حديثا



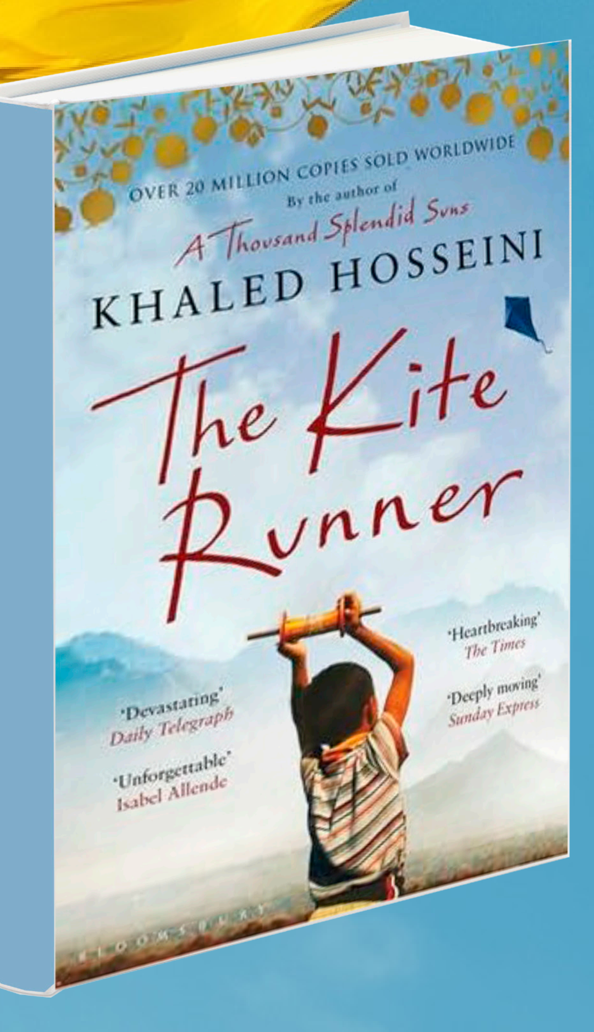
محمد عثمان الخشت
مدخل إلى
فلسفة الدين
المركز الثقافي العربي
مؤمنون بلا حدود

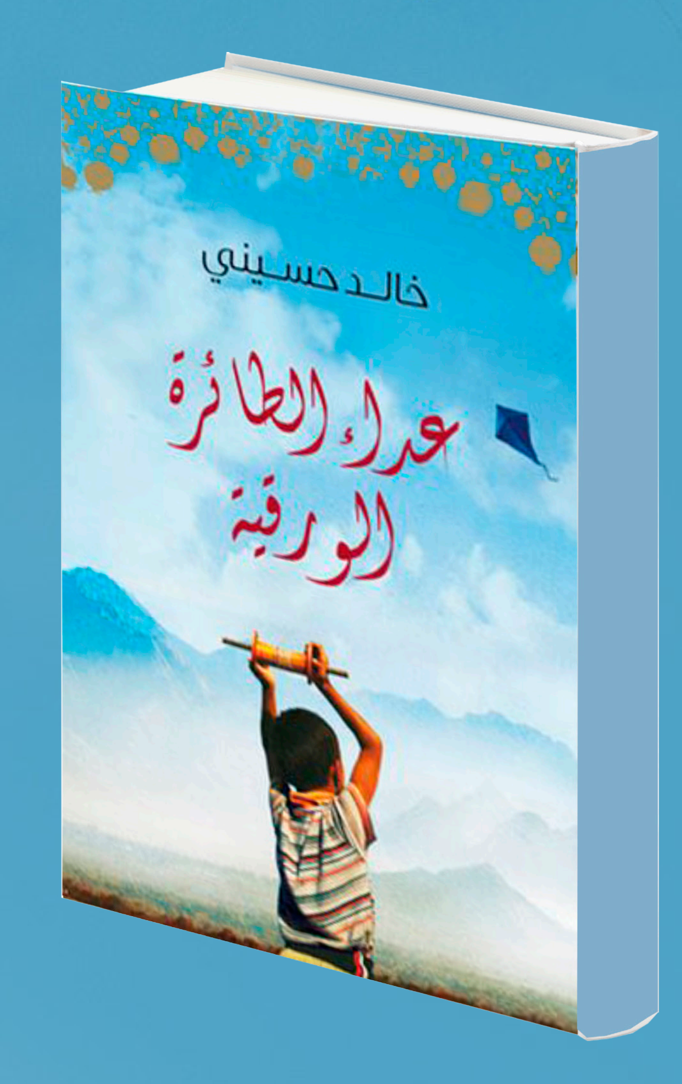


بقلم : رياض حمّادي
كاتب وناقد من اليمن

الذين سرقوا ألوان أفغانستان

عدَّاء الطائرة الورقية الرواية والفيلم





كانت سماء أفغانستان تتزين بأقواس قزحية مشدودة إلى الأرض بخيوط تمسكها أيادي الصغار والكبار، فترتسم على وجوههم الابتسامات والضحكات، رغم طبيعة المنافسة ورغبة كل متنافس في الفوز. تتساقط الألوان تباعاً، وكلما سقط لون يهرع الأطفال للفوز بالتقاطه. يصمد لونان فيُسقط أحدهما الآخر، ليفوز في مسابقة الطائرات الورقية. يطوي الفائز الخيط على البكرة، فتنزل طائرته مكللة بالغار.

عندما أحب الأفغان ألوانهم في السماء، لم ينتبهوا لألوانهم ومذاهبهم وعرقياتهم على الأرض. في فترات لاحقة، انتهت بمنع مسابقة الطائرات الورقية، انشغل الجميع بلعبة أخرى هي لعبة الحرب. انتهت الحرب، لكن أثرها على أرض وسماء وقلوب الأفغان ما زال قائماً؛ لأن سرقة الألوان مثل الهدم يكون سريعاً خلافاً للبناء. وبناء الثقة والحب أصعب من البناء المادي؛ لأنه بناء معنوي وثقافي.

هذا ما تقوله رواية (عدَّاء الطائرة الورقية)[1] لخالد حسيني في إحدى دلالات خطابها الممتد عبر حكاية حزينة مكتوبة بلغة تجمع بين العمق والبساطة، وتتسم بشخصيات آسرة ومفعمة بالحياة. والرواية مثال على أن «القصص الحزينة تصنع كتباً جيدة»[2]. والدلالة الأكثر حضوراً في الرواية هي إعادة الأمل والبدء من جديد. فدائماً «هناك طريقة لإنهاء هذه الدائرة لتكون جيداً من جديد».[3]

دلالات الرواية ورسالتها الأخلاقية

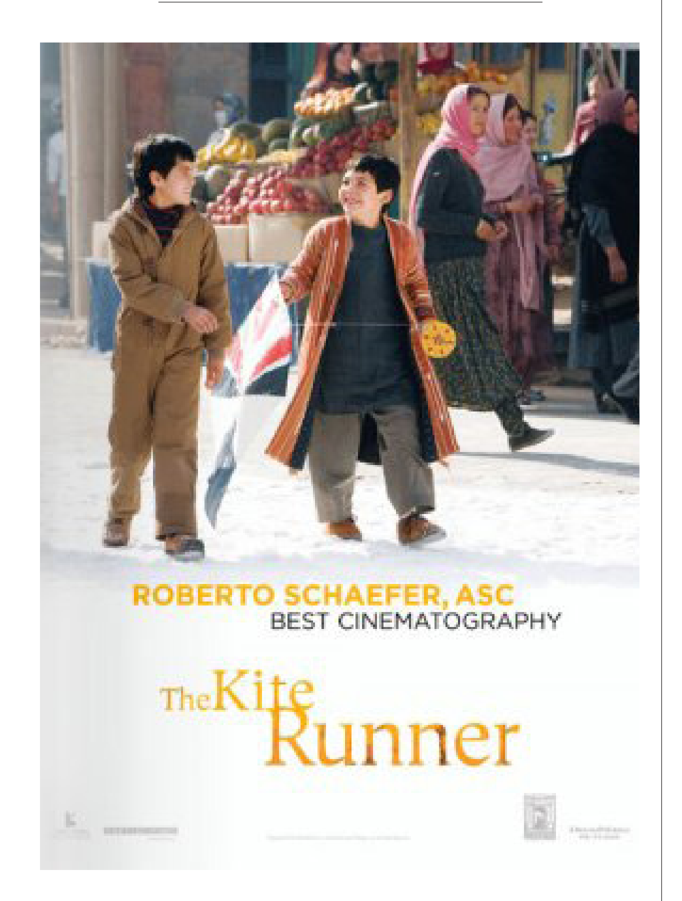
في العبارة السابقة، تكمن رسالة الرواية الأخلاقية وبها يُقنع رحيم خان أمير ليعود إلى أفغانستان من أجل فرصة أخرى لتصحيح بعض أخطاء ماضيه. وبعودة أمير تمنحه أفغانستان هذه الفرصة مثلما منحت أمريكا الفرصة للأب، ليصحح علاقته المضطربة بابنه أمير. وبهذه الرحلة من أفغانستان إلى أمريكا والعكس تتشكل رسالة الرواية للعالم: ثمة طريقة لمعالجة تأنيب الضمير وتعويض خطايا الماضي والخروج من دائرة العنف والحروب، واستبدال الطائرات الحربية بطائرات ورقية. لكن هناك أخطاء لا يمكن تصحيحها ما لم نعترف بارتكابها أولاً، ولهذا يلزم صحوة ضمير، وهذا ما تسهم فيه الرواية.

تعرِض الرواية قصصاً اجتماعية حزينة على خلفيات سياسية لأنظمة الحكم التي تعاقبت على

١- ترجمة: منار فياض. دال للنشر والتوزيع، طبعة أولى ٢٠١٠
٢- الرواية ١٥٢
٣- الرواية ٢٢٧

تعرِض الرواية قصصاَ اجتماعية حزينة على خلفيات سياسية لأنظمة الحكم التي تعاقبت على حكم أفغانستان منذ الملكية، ثم الانقلاب الجمهوري ثم الاحتلال السوفيتي، وما تلاه من حرب أهلية حتى حكم طال


خالد حسيني



حكم أفغانستان منذ الملكية، ثم الانقلاب الجمهوري ثم الاحتلال السوفيتي، وما تلاه من حرب أهلية حتى حكم طالبان. وتعكس أحداث الرواية تأثر الأوضاع الاجتماعية بأنظمة الحكم في إيقاع ينحدر فيه حال أفغانستان من الفرح إلى الحزن ومن السلام إلى الحرب، ومن الانفتاح إلى التعصب، ومن الهدوء والاستقرار إلى الفوضى والدمار. وبزوال العهد الملكي، تبدأ الطائرات الورقية بالسقوط من سماء أفغانستان تباعاً لتبدأ لعبة جديدة بتدخلات خارجية أدواتها الطائرات الحربية ومختلف أنواع الأسلحة. وكأن منع الطائرات الورقية آذن بعهد تختفي فيه الألوان ويسود فيه لون الدم.

كما تعرض الرواية لأشكال الاضطهاد التي تعرض لها الهازارا على أيدي الباشتون على نحو شبه تقريري يصفها السارد بالحقائق، وفيها يقول إن الباشتون «عذبوا وقمعوا الهازاريين» وبسبب ثورة الهازارا ضد طغيان الباشتون «أخضعوهم بعنف لا يوصف» وأخرجوهم من أرضهم، وأحرقوا بيوتهم، وباعوا نساءهم وكانوا يلقبونهم «بأكلة الفئران وذوي الأنوف المسطحة وحمير التحميل»، وسبب ذلك الخلافات المذهبية بين السنة والشيعة[٤]. وتتضح النظرة

٤- الرواية ١٩



المتدنية للهازارا في المجتمع الأفغاني حين يخجل أمير من معاملة حسان كصديق أمام الناس، وحين يبحث عنه بعد فوزه بالمسابقة يسأل تاجر عجوز، فينظر هذا إليه مطولاً ويتفحصه من الأعلى إلى الأسفل، ثم يقول: «ماذا يفعل ولد مثلك هنا في هذا الوقت باحثاً عن هازارا؟» ويضيف: «هازارا محظوظ، لديه سيد مهتم هكذا، يجب أن يركع أبوه، ويمسح الغبار عن قدميك برموشه»[٥]. ويبين سياق الحكاية محاولة الأب المساواة بين أمير وحسان ورغبة أمير في تجاوز قيود المجتمع، وهو ما يفعله في النهاية حين يرد على والد زوجته بحزم بعد انتقاص هذا الأخير من أصول سهراب الهازارية. لكن الخلافات العرقية والمذهبية تبين أن الحال لم يكن مثاليا على الدوام حتى قبل تدخل قوى الخارج؛ فهنالك أسباب داخلية وتاريخية للصراع يتحمل مسؤوليتها قوى الداخل السياسية والمذهبية والطائفية.

ثمة خطيئة لم يستطع الأب إصلاحها في حياته. فأهم درس أخلاقي يلقيه الأب على مسامع طفله أمير كان عن خطيئة السرقة. يقول له: «هناك خطيئة

٥- الرواية ٧٩-٨٠

يمكن اعتبار سهراب رمزاَ لمستقبل أفغانستان وحاضرها الذي دمرته التدخلات الخارجية (روسيا وأمريكا وبريطانيا وباكستان والجهاد العربي الإسلامي)

واحدة هي السرقة. كل خطيئة أخرى هي وجه للسرقة. عندما تقتل رجلاً فأنت تسرق حياته، عندما تكذب تسرق الحقيقة، عندما تغش تسرق الأمانة، وعندما تظلم تسرق العدل»[٦]. وبعد سنوات يكتشف أمير أن أباه لم يلتزم بما علمه إياه، فيتساءل: «ألم يقل تلك الكلمات لي؟ والآن، بعد خمس عشرة سنة من دفني إياه. عرفت أن بابا كان سارقاً، وسرقته من أسوأ الأنواع، لأن الأشياء التي سرقها كانت مقدسة: سرق مني الحق في معرفة أن لي أخاً، ومن حسان هويته، ومن علي شرفه وناموسه»[٧]. وحين لا تسنح الفرصة للآباء لتصحيح أخطائهم فعلى الأبناء فعل ذلك، وهذا ما فعله أمير.

في باكستان، يحكي رحيم خان لأمير سراً يسهم في إقناعه بالعودة إلى أفغانستان. يخبره أن حسان لم يكن ابن خادمهم علي، وإنما أخوه من علاقة غير شرعية بين أبيه وصنوبر زوجة علي التي فرت بعد إنجاب حسان مع فرقة مغنين وراقصين سنة ١٩٦٤. ويخبره عن مقتل حسان وزوجته على يد مقاتلي طالبان، وأن لحسان ابن اسمه سهراب. ومن أجل فرصة أخرى، يتخلص أمير من تردده الذي نغص عليه طفولته، ويقرر العودة. في طريق عودته إلى أفغانستان عبر باكستان يدور هذا الحوار بين أمير والسائق فريد: «أمير: أشعر كسائح في وطني. فريد: ما زلت تفكر في هذا المكان على أنه وطنك؟ أمير: أعتقد أن جزءاً مني سيظل يظن هذا دائماً. فريد: لقد كنت دائماً سائحاً هنا، لكنك لم تدرك هذا فقط»[٨]. وبإنقاذ أمير لسهراب من بطش طالبان يفعل أمير ما لم يفعله مع حسان. وهذا ما يُشعر أمير برضى وسلام داخلي، فيتحول من سائح إلى مواطن صالح. فمن سيعيد الألوان لحياة أفغانستان المسروقة!

ثمة دلالات يمكن استخلاصها من عملية إنقاذ الطفل سهراب، الذي ينجو بتدخل أفغاني أمريكي. فيمكن اعتبار سهراب رمزاَ لمستقبل أفغانستان وحاضرها الذي دمرته التدخلات الخارجية (روسيا وأمريكا وبريطانيا وباكستان والجهاد العربي الإسلامي). والخطيئة التي ارتكبها والد أمير في حق حسان فيها دلالة لما تعرَّض له الهازارا على أيدي الباشتون. ومن خلال تعايش الأسرتين، البشتونية والهازارية، وعلاقة الصداقة بين أمير وحسان ثم إصلاح العلاقة الشائكة بين الأسرتين في النهاية، يمكن العثور على صيغة مشتركة للتعايش على أُسس من المساواة بين السنة الباشتون والشيعة الهازارا وبقية القوميات. وفي هذه الدلالات رسالة تقول لهؤلاء جميعاً: هناك فرصة أخرى لتصحيح ما اقترفتموه من جرائم بحق هذا البلد بإعادة الحياة والألوان إليه.

مشروع إعادة الألوان إلى سماء أفغانستان يبدأ من أرض وسماء أمريكية. فبعد أخذ سهراب إلى أمريكا يشتري له أمير طائرة ورقية ويعلمه كيفية التحكم بها، ويخبره عن بعض حِيل أبيه حسان. وهناك يتم تأهيل مستقبل أفغانستان (سهراب) للخروج من عزلته وصمته، مثلما تم تأهيل أمير ووالده سابقاً. فتكون أمريكا بذلك هي مفتاح الحل والطريقة ليكون المرء جيداً من جديد. وما لم تقله الرواية ضمناً، ولا روايتيه اللاحقتين، أن أمريكا كانت ولا زالت جزءاً من المشكلة، وهو ما يمكن أن يؤاخذ عليه كاتبها.

الإيحاء في الرواية

ما سبق كان محاولة لاستخلاص الدلالات وراء الحكاية، وهو ما تسمح به قراءة عمل تخييلي؛ فالقراءة عند إيكو هي مراهنة: «نراهن على أننا سنكون أوفياء لاقتراحات الصوت الذي لا يقول لنا صراحة إنه يقترح علينا شيئا ما». وقراءة عمل تخييلي معناه «تقديم تخمينات استنادا إلى المعايير الاقتصادية التي تتحكم في العالم التخييلي. لا وجود لقواعد، أو بالأحرى كما هو الشأن في كل الدوائر الهرمسية، علينا افتراض هذه القواعد في اللحظة التي

٦- الرواية بتصرف ٢٩
٧- الرواية ٢٢٦
٨- الرواية ٢٣٢-٢٣٣

في الرواية لمحات روحانية سحرية نجدها في شخصية حسان، نموذج الحب والعطاء اللامحدود، بالرغم من سلوكيات أمير العدائية تجاهه في بعض الأحيان

تتهيأ لاستنتاجها من النص»[٩]. ويتجلى اقتصاد النص من خلال الإيحاء والتلميح فكل نص «هو آلة كسول تتوسل إلى القارئ بأن يقوم بجزء من مهامها. وحذار إذا قال النص كل ما يجب أن يفهمه القارئ: إنه لن ينتهي أبداً». ونفس الأمر ينطبق على الفيلم أو أي سرد تخييلي، يكتفي بالتلميح «والباقي يأتي به القارئ الذي يقوم بملء الفضاءات البيضاء».[١٠]

وعلى هذا النحو، «يمتدح بروست فلوبير الذي كتب (اقتربت مدام بوفاري من المدفئة)، ويسجل بروست أن النص (لا يشير في أي مكان إلى أنها كانت تحس بالبرد). وهذا ليس كل شيء، فلا وجود لأية إشارة تؤكد أن المدفئة تنتج الحرارة»[١١]. مثل هذه الفضاءات يمكن العثور عليها في رواية حسيني وسأتوقف عند بعضها.

في طريق عودة أمير إلى أفغانستان يقول: «مررنا بالقرية المحترقة ولم يتحرك الكلب».[١٢] لم يعد الكلب ينبح على أحد لكثرة ما مر على هذه الأرض من غرباء: إنجليز، روس، عرب، شيشان، باكستانيون، إلخ. وهذا مشهد آخر: «أشعل سيجارة وحشرها بين الأصبعين الباقيين في يده اليسرى، اليد التي يضعها على المقود، مبقياً عينيه السوداوين على الطريق، انحنى فريد للأمام، أمسك بمسكة النافذة الموضوعة بين قدميه، وأعطاني إياها، وضعتها في مكانها وأدرتها منزلاً النافذة»[١٣]. لم يصف حال السيارة السيىء على نحو تقليدي واكتفى بذكر (مسكة النافذة) مبقياً للقارئ تصور حالة السيارة. وفي وصفه لحال السائق فريد، اكتفى بما تبقى له من أصابع مؤجلاً تفاصيل حكايته. والفقرة السابقة على قصرها تكفي لمعرفة حال باكستان وأفغانستان.

ومشهد آخر لأمير، وهو يراقب رجلي دين أثناء طقوس دفن والده في أمريكا: «راقبتهم ينزلون بابا في الحفرة، تجادل المولى ورجل آخر حول الآيات الصحيحة الواجب قراءتها في موقع الدفن»،[١٤] وهو مشهد يمكن أن يثير في الذهن كثيراً من الأسئلة والصور عن خلافات المسلمين ورجال الدين حول القرآن كنص مثير للجدل حتى في لحظات الحزن، إلخ. وبنفس الأسلوب غير المباشر يقترح الليبرالية حلاً لمشاكل وعادات وتقاليد أفغانستان الاجتماعية والسياسية. ويوحي بالحل من خلال شخصيته المختلفة التي يقف وراءها ليبرالية والده وانفتاحه، والعيش في الحاضر والقطيعة مع الماضي. يتجلى ذلك من خلال هذا المشهد الذي يجمع بين أمير وزوجته ثريا:

«قبلتها على خدها، وبينما كنت أقود السيارة تساءلت لِمَ أنا مختلف. ربما لأنني رُبيت من قبل رجال، لم أكبر وحولي نساء، ولم أعرف القيود المبالغ بها التي يعاملهن بها المجتمع الأفغاني، ربما لأن بابا كان أباً أفغانياً غير عادي، ليبرالياً عاش حياته بقوانينه الخاصة، سياسياً استثنائياً استبعد العادات الاجتماعية، وعاش بما رآه مناسباً، لكن أعتقد أن الجزء الأكبر من السبب أني لم أهتم بماضي ثريا، إنني أملك نفسي. وأعلم كل شيء عن الندم».[١٥]

وفي الرواية لمحات روحانية سحرية نجدها في شخصية حسان، نموذج الحب والعطاء اللامحدود، بالرغم من سلوكيات أمير العدائية تجاهه في بعض الأحيان. فمن خلال حسان نجد نموذجاً للواقعية السحرية، وهو يحدد المكان الذي ستسقط فيه الطائرة الورقية، وعندما يسأله أمير كيف يعرف ذلك يخبره أنه يعرف وحسب. وعلى الرغم من أنه لا يستطيع قراءة كتاب الصف الأول، إلا أنه يستطيع قراءة أفكار أمير، مثلما يستطيع أمير معرفة مشاعر الحزن والفرح والخوف التي لا ترتسم على وجه حسان بسبب إصابته بشلل نصفي أسفل وجهه.

٩- أمبرتو إيكو: ٦ نزهات في غابة السرد ١٧٧
١٠- السابق ١٩ – ٢٠
١١- السابق ١٧٥
١٢- الرواية ٢٤٤
١٣- الرواية ٢٢٩
١٤- الرواية ١٧٨
١٥- الرواية ١٨٣ – ١٨٤



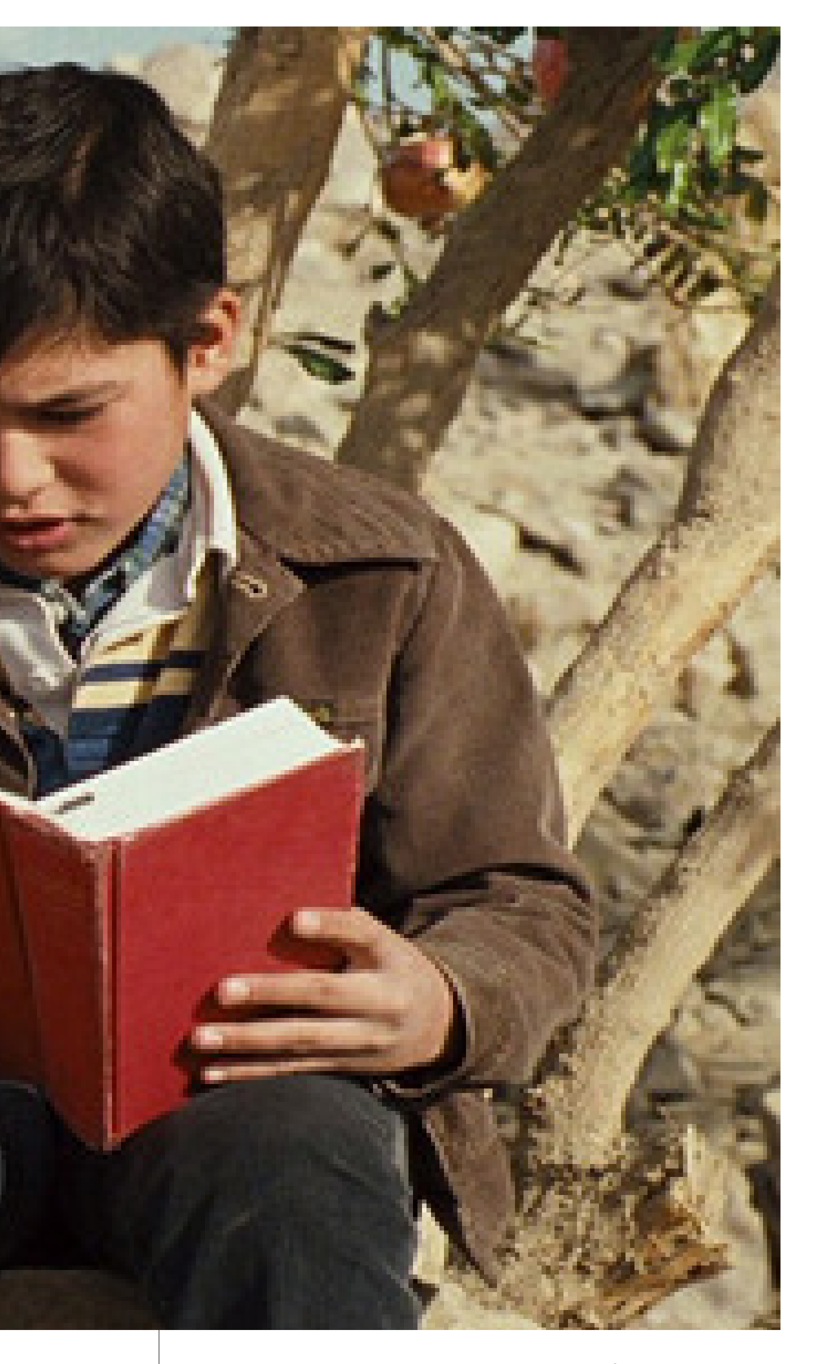
الاختلافات بين الرواية والفيلم لها أسباب تتعلق باختلاف وسائط السرد، وهي لا تخلو من فائدة، أهمها دفع المشاهدين لقراءة الرواية ومشاهدة الفيلم

الرواية والفيلم

في مقارنة سريعة بين الرواية والفيلم المأخوذ عنها، يمكن القول إنهما نموذج يكذِّب رأيا شائعا مفاده أن الرواية العظيمة تتحول إلى فيلم فاشل والعكس. شاهدتُ الفيلم ثلاث مرات، مرتين قبل قراءة الرواية ومرة بعد قراءتها، ولعلي أشاهده مرة رابعة. الفيلم جميل والرواية أجمل. قرأتها مرة ويمكن قراءتها «ألف مرة أخرى».

أهم عنصر إيجابي في الفيلم هو حُسن اختيار الشخصيات واستعمال اللغة الأفغانية في الحوار، ومن سلبيات الفيلم أن السيناريو اقتطع الكثير من الأحداث أهمها حكاية صنوبر أم حسان. أُرجع ذلك لأسباب إنتاجية، فالرواية تحتاج لإنتاج ضخم ووقت عرض أطول، لثلاث ساعات أو لجزئين، وتصوير أحداث الرواية في أماكن وقوعها، وهذا ما لم يفعله صانعو الفيلم، حيث تم تصوير أحداث أفغانستان وباكستان في الصين. لكن أبرز هفوة وقع فيها السيناريو هي عدم تفسيره لحالة الصمت التي حلت بسهراب في نهاية الفيلم، والمُشاهد لن يعرف السبب إلا من خلال الرواية.

والفيلم يصلح أن يكون نموذجاً لاجتهاد كاتب السيناريو ومخرجه (مارك فورستر) في مخالفة سيناريو الرواية قدر استطاعته، دون أن يبتعد كثيراً عن حبكتها. فهنالك العديد من المشاهد التي تؤكد ذلك منها مشهد يجمع بين الطفل أمير، بعد عودته من المدرسة ووالده، وهو يحتسي الخمر. في الرواية المكتوبة يخبر أمير والده أن المولى فتح الله خان علمهم في مادة الإسلام أن شرب الخمر معصية كبرى. وهنا يُعد الأب ابنه لدرس أخلاقي فيُجلسه في حضنه



ويطلب منه أن يحدثه رجلا لرجل قائلاً: «هناك خطيئة واحدة، واحدة فقط، هي السرقة، كل خطيئة أخرى هي وجه آخر للسرقة».[١٦]

هذه اللحظة الحميمية بين الأب وابنه يصفها أمير قائلاً: «كانت لحظة جيدة، إذ من النادر أن نتحدث أنا وبابا وهو يضعني على حضنه، أكون غبياً إن أضعتها»[١٧]. لكن سيناريو الفيلم يسرق هذه اللحظة النادرة من حياة أمير فيحدثه والده، وهو يذرع الغرفة ثم وهو جالس على مكتبه بعيدا عنه بينما أمير، معطياً له ظهره، يستمع

١٦- الرواية ٢٩
١٧- الرواية ٢٨

ويشاهد حسان من النافذة وهو يُدخل الحمام إلى أقفاصها[١٨].

لكن هذه الاختلافات بين الرواية والفيلم لها أسباب تتعلق باختلاف وسائط السرد، وهي لا تخلو من فائدة، أهمها دفع المشاهدين لقراءة الرواية ومشاهدة الفيلم. فمحصلة أفلمة النص السردي، أي تحويل النص الروائي المكتوب إلى نص سينمائي مشاهَد، لا بد أن تحتوي على قدر من الاختلافات. فهناك اختلافات تفرضها عملية القراءة السينمائية التي تتجلى في رؤية السيناريست والمخرج. والنقل الحرفي يعني غياب التفاعل، وهو ما سيدمغ النصين بتهمة التقريرية والإخبارية بكل ما تعنيه من غياب للجماليات وتنوع الدلالات. وهناك اختلافات قد يُدخلها السيناريست من أجل إضفاء سمات أو أفكار محلية عند نقل النص الروائي سينمائياً إلى بيئة أخرى مختلفة. ولنأخذ هذا الاختلاف على سبيل المثال: حدث روائي مكتوب بأسلوب الإخبار TELLING يمكن أفلمته بأسلوب العرض SHOWING أو كليهما. وهذا ما فعله سيناريو الفيلم في المشهد أعلاه، وهو ما مكنه من إضافة مشهد آخر لحسان مجزأ في ثلاث لقطات.

وخلاصة العلاقة بين الرواية والفيلم أنهما يشتركان في شكل التعبير ويفترقان في مادة التعبير.

١٨- الدقيقة ١٦: ٥٧ من الفيلم

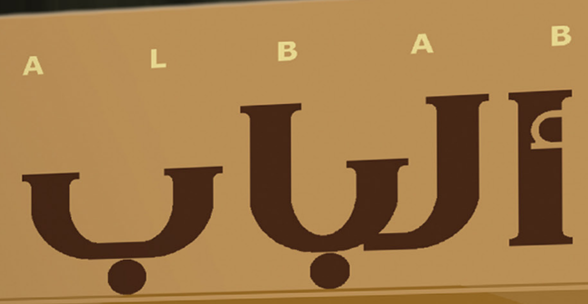
فشكل التعبير يتكون من «عناصر تظهر في كل النصوص السردية، بغض النظر عن الوسط الذي تظهر فيه»، سواء كانت رواية أو سينما أو مسرح إلخ. وشكل التعبير يتمثل في «العناصر الأساسية التي تظهر في القصة المكتوبة أو الشريط السينمائي، مثل الشخصيات والأحداث». ويمكن القول إن «شكل التعبير هو العنصر الثابت (في الرواية والفيلم) بينما مادة التعبير هي العنصر المتغير»[١٩].

البعض قد يكتفي بالفيلم كدافع لقراءة الرواية. وشهادة روائية، مثل إيزابيل الليندي دافع آخر. ودافع ثالث يتمثل في عبارة (Best Seller) التي تفيد بأن الرواية قد بيع منها أكثر من مئة وأربعين مليون نسخة حول العالم. ورابع كتبته (The Buffalo News) واصفة خالد حسيني بأنه «أحد أفضل القصاصين باللغة الإنجليزية منذ الكاتب البريطاني جوزيف كونراد». لكن هذه الدوافع لا تكفي ما لم تدعمها بتجربة شخصية قد تجعلك تعيد تصنيف قراءاتك إلى: ما قبل خالد حسيني وما بعد خالد حسيني.

أختم المقالة بالقول، إن روايات حسيني خير مثال على أن الرواية هي الروائي؛ فكل رواية ينشرها تعيد اسم أفغانستان للصدارة لتذكر العالم بمأساة بلده. وهي أفضل رد على من يتذرعون بالبيئة والفنون والموسيقى والثقافة ودورها في تشكيل الرواية السحرية. فالبيئة العربية، من وجهة نظر هؤلاء، تعطي الكاتب الواقعية وتحرمه من السحر. وهذا رأي مردود عليه من خلال نماذج عربية، يصعب حصرها هنا، وروايات أفريقية اتخذت من الرمل والأكواخ والشخصيات المفعمة بالحياة، واللغة الشعرية والحكايات السحرية معيارها إلى العالمية.

١٩- د مرسل فالح العجمي: الواقع والتخييل – أبحاث في السرد، تنظيراً وتطبيقاً. نوافذ المعرفة العدد السادس، ٢٥-٢٦



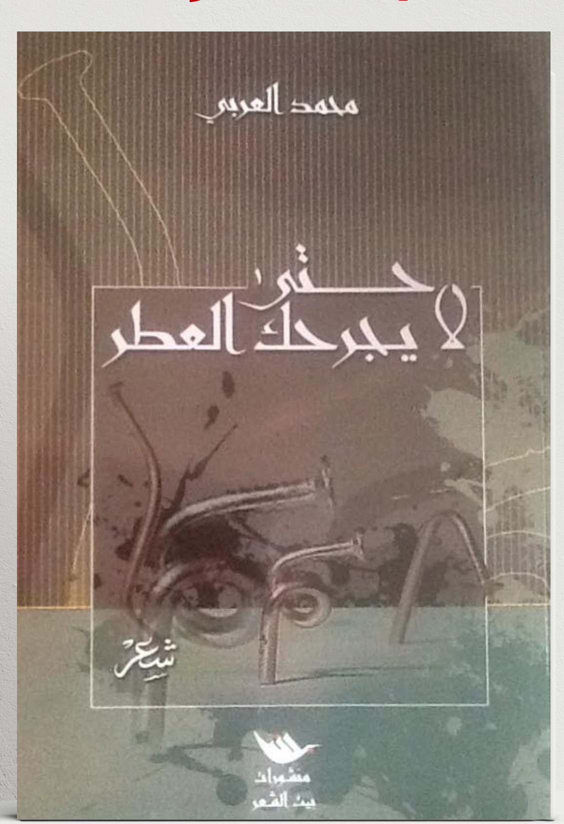

A L B A B
ألباب


A L B A B
ألباب



بقلم : شفيق طارقي
كاتب وشاعر تونسي

«حتّى لا يجرحك العطر» لـمحمّد العربي لعبة العتبات والحلقات



على مـدى ثلاثـة وثمانـين نصّـا جـاب الشّـاعر محمّـد العـربي مـا يحتمـل أن ينطـوي عليـه الجـرح، وهـو العـارف بتفاصيله، وقد كانت رحلته ضربا من الاختبار الـدّلاليّ، أكّـد خلالـه فشـل الحيـاة في أن تمـنّ عـلى الشّـاعر بمـا يشـتهي، ونجاحـه في أن يفضحهـا غـير معـرّض، ديدنـه وهـو يكشـف عـن أنيابهـا أنّـه مسـتميت في حبّهـا مغـرم، رغـم صدّهـا لا هـو يكـلّ مـن اسـتمالتها ولا هـي تنصاع، الحيـاة الّـتي تمسـح المجموعـة طفولـة لـم يكتـب لهـا أن تكـون إلّا مبتـورة وأمكنـة أهـدت لشـاعرنا الضّيـاع، وعزلة طلبهـا فتأبّـت، وقريـة يحـنّ إلى أشـجارها كلّمـا اشـتدّ بـه الهجـير، هجـير المدينـة بحداثتهـا الموهومـة، وهجـير رفـاق أصابـوا الوجـد في مكمـن، وهجـير حبيبـة أبـدا لـن تـأتي...

العتبات:

١. العنوان:

للنّـصّ عتباتـه وقـد خصّـص الشّـاعر للعتبـات مـن العنايـة مـا يلفـت انتبـاه القـارئ، وقـد اخترنـا، ونحـن نعـتزم دراسـة العنـوان أن نسـلّط نظرنـا عـلى العنـوان الأكـبر بمـا هـو لحظـة التّمـاسّ الأولى بـين المتلقّـي والعمـل الفـنّيّ، وأن نميلـه إلى عناويـن فرعيّـة.

يعـدّ العنـوان «مـن أهـمّ العتبـات الدّلاليّـة الّـتي توجّـه القـارئ إلى اسـتكناه مضامـين النّصـوص... فهـو أوّل مثـير سـيميائيّ في النّصّ»[١]، ولأنّـه نـصّ أصغـر يختـزل كتـلا مـن الدّلالـة مـن الـضّروريّ أن تتعاقـب في المـتن؛ فقـد كان مـن المسـلّم بـه أن يوليـه الشّـعراء عنايتهـم، وأن يتأنّـوا في انتقائـه ولـكلّ شـاعر فلسـفته في العنونة غـير أنّ الـدّارج أن يجعـل الشّـاعر لمجموعتـه عنوانـا مـن العناويـن الفرعيّـة، وربّمـا نجـح الشّـاعر في تلـك الخطّـة أو أضـاع المرمـى، غـير أنّـك وأنـت تتصفّـح «حـتّى لا يجرحـك العطـر» ظافـر بخلفـين، فصاحبهـا قـد اختـار لمجموعتـه عنوانـا ليـس متحقّقـا في النّصـوص الفرعيّـة، مثلمـا أنّـه لـم يجعـل لنصوصـه عناويـن فرعيّـة؛ بـل جعلهـا مرقّمـة رومانيّـا في خماسـيّة يتفـرّع عـن كلّ منهـا عـدد مـن النّصـوص الّـتي تتقاطـع في مراكـز دلاليّـة، سـنبين عنهـا في مرحلـة قادمـة، لقـد انتهـج سياسـة دأب عليهـا ممّـا ينـمّ عـن وعـي مضمـر.

[١] عصام حفظ الله: التّناصّ في الشّعر العربيّ المعاصر، دار غيداء للنّشر والتّوزيع ط١، ٢٠٠١، ص. ٣٧

٢. الإهداءات

أ. الإهداء الإطاريّ:

للإهـداء وظائفـه الّـتي تشـعّ لحظـة التّلقّـي، وهـو بمـا يمكـن أن يحويـه مـن أسـماء وأشـياء معـبّر عمّـا يصـل الشّـاعر بالعالـم، إنّ الإهـداء عـلى بسـاطته فاعـل مـن الفواعـل المؤجّجـة لعمليّـة التّلقّـي منطـو عـلى خيـارات دالّـة، تطلعنـا قبـل أن نجـوب مـن النّـصّ أغـواره عـلى مـا يسـكن الشّـاعر خارجـه، وقـد جـاء في المجموعـة الّـتي نـدرس متعـدّدا في مركّبـات جـرّ كاشـفة عـن كينونـات متحقّقـة في ذات الشّـاعر تـدرّج في طرحهـا تدرّجـا لا نخالـه إلّا متأسّسـا عـن غايـة، فقـد تـمّ الانتقـال مـن المثـنّى (إلى والـديّ) إلى المخاطـب المفـرد (إليـك) مـرورا بالجمـع (الإخـوة والأحيـاء والأمـوات والشّـعراء والشّـهداء)، ومـتى أمعنـت النّظـر وقفـت عـلى تفضيـة صاغهـا الشّـاعر تحـوّل معهـا حـدث الإهـداء مـن عتبـة سـاذجة إلى نـصّ أو هـو كاد، مثلمـا نقلنـا مـن متعيّنـين إلى مبهـم، ولا نحسـب المخاطـب إلّا الشّـاعر نفسـه أو لعلّـه أنـت القـارئ.

> يتدرّج بنا الإهداء من الاجتماعيّ (الوالدان والإخوة) إلى الوجوديّ (الأحياء والأموات) إلى الثّقافيّ (الشّعراء) إلى الهامشيّ (الصّعاليك والمجانين) إلى الوطنيّ الانسانيّ (شهداء الأرض) ليحطّ رحاله في الذّاتيّ مقرّا للأنطولوجيّ بالسّبق

يتـدرّج بنـا الإهـداء مـن الاجتماعـيّ (الوالـدان والإخـوة) إلى الوجـوديّ (الأحيـاء والأمـوات) إلى الثّقـافيّ (الشّـعراء) إلى الهامـشيّ (الصّعاليـك والمجانـين) إلى الوطـنيّ الانسانيّ (شـهداء الأرض) ليحـطّ رحالـه في الـذّاتيّ مقـرّا للأنطولوجـيّ بالسّـبق وإن تأخّـر ذكـرا.

اختار الشّاعر خمسة أسماء شعريّة حداثيّة من ثقافتين عربيّة وغربيّة، ومن الفضاء العربيّ اختار ثلاثة أسماء مشرقيّة في مقابل اسم تونسيّ سجّل حضوره على مستوى الإهداءات هو عبد الفتّاح بن حمّودة

ب. الإهداءات المضمّنة:

اختار الشّاعر أن يهدي قصائد إلى أسماء دالّة لنا أن نوزّعها بين أنثويّة وذكوريّة بمقياس الجنس ووفقا لمعيار الأصعدة، يتسنّى لنا توزيعها بين عاطفيّة واجتماعيّة وثقافيّة مثلما أنّه من المتاح تفريعها إلى صنفين؛ فمنها الواقعيّ المباشر ممّا توطّدت صلته بتجربة الشّاعر وتفاصيل خاضها، ومنها الرّمزيّ المحمول على الإيحاء فإلى صفاء متاع الله تمحّض نصّ «الغربيان»، ليكون في الإهداء استحضار لتجربة عاطفيّة اختزلها الشّاعر في الغربة معنى جامعا ناظما لفقراتها ومفرّقا وقد استبدّت بالنّصّ أنا الشّاعر في علاقتها المتوتّرة بالمكان، حيث الحداثة وقد اتّخذت أعتى أشكال انزياحها لتحيد عن عمقها، فلا يتراءى للشّاعر منها إلّا السّطح مجوّفا بلا أكنّة ولا قرار في واقع متيبّس يكشف خلاله اللّيل عن حقيقة المدينة بلا مساحيق تتجلّى في نهود العاهرات وفي قفر أوغل موطنه قلب الشّاعر ووعيه بكلّ ذلك الزّيف.

ما تبقّى من إهداءات فرعيّة، يستقطبه الشّعراء ثلاثة منهم أصدقاء للشّاعر يقاسمونه محنة الكتابة والحياة خبرهم وعايشهم في أطوار مختلفة من حياته ومازال، جمعتهم المقاهي والحانات، وجمعتهم المدينة والغرف الضّيّقة، وتقاطعوا إلى حدّ في الرّؤية وفي الخيارات الفنّيّة يمثّلون من المشهد الشّعريّ أصواته الجديدة والمنشقّة، وأمّا الشّاعر الرّابع، فحضر بمرتبة الرّمز المرثيّ، له من الحداثة الشّعريّة موقع دالّ ومن قصيدة النّثر شرف التّأسيس تنظيرا وإبداعا.

عبد الفتّاح بن حمّودة أو إيكاروس صوت شعريّ راسخ في الثّقافة التّونسيّة بمجاميع نثريّة ومقالات أثّث من خلالها مشهدا مخصوصا، حاول فيه المزاوجة بين الإبداع والتّأمّلات الشّعريّة، مرفقا نصّه برؤياه للكتابة بما هي حدث في العالم وحدث في الذّات، ولعلّ مؤلّفه حركات الوردة أبين الأدلّة على ذلك، وقد عرف بن حمّودة برفقته الشّخصيّة والنّصّيّة للجيل الجديد من الشّعراء ومحمّد العربي واحد منهم، وقد أحضره الشّاعر في النّصّ الممهور بـ «إيكاروس يرفع نخبه» في حقول دالّة سيّجت الخطاب، وطوّق وجوده بخانات يمكن حصرها في التّسكّع والكتابة وفيما يصل الشّاعر بالشّعراء من علاقة بدت متوتّرة قائمة على ثنائيّة يحكمها التّضادّ، حيث الجميل ونكرانه، ولم يحد صابر العبسيّ عن هذا النّهج؛ فإحضاره نائس بين الألفة الّتي جمعته بالشّاعر والوحشة الّتي ميّزت علاقته بالأصدقاء، وفي ورقات شتات بدا ترتيبها موحيا ومغايرا أهدى الشّاعر نصّه «أوراق الغرفة» إلى صوت شعريّ له فرادته في جيله، إنّه صبري الرّحموني شاعر الألم الباذخ المنصرف بعبارته إلى فضح العالم بمعجم يميّزه يتخلّق فيه الجمال من أرحام القبح والنّصّ بمنزلة الشّفرة الّتي لا يعلم أسرارها إلّا الشّاعران وقد جاء خطابا موجّها توفّر في ردهات كثيرة منه على أفعال طلبيّة أمرا ونهيا إنّه نصّ الوصايا يولد بين جدران غرفة ليطوّق خارجها.

ج. التّصديرات:

وزّع الشّاعر قصائده على خماسيّة اختار الأرقام الرّومانيّة مؤشّرا فضائيّا أعلن من خلاله عن بداية كلّ واحدة من تلك الخانات الّتي ستمثّل القصائد تفريعا لمعانيها الأصول، وتشذيبا لكينوناتها الدّلاليّة، وإنّ هذا الاختيار لئن تعلّق بالتّفضية في ظاهر أمره حمّال متى عقدنا الصّلة بينه وما تقدّم لوعي يلازم المجموعة مداره ثنائيّة التّأطير والتّضمين، رأينا ما يشهد عليها على مستوى الإهداءات ونراها ماثلة في التّصديرات الّتي تخرج عن وظيفتها المألوفة لتتجاوزها عنصرا عاملا في ترتيب المجموعة دالّا في حدّ ذاته؛ فالتّصديرات في معهود الأمر، إمّا أن تثبت في الصّفحات الأولى من العمل، أو أن تتقدّم النّصوص الفرعيّة يروم بها المصدّر شدّ الدّلالات إلى مشترك تتقاطع فيه النّصوص المنجزة مع النّصوص المصدّر بها ولئن حدث مثل هذا التّقاطع، فإنّ التّصديرات قد مثّلت نقطة تمركز دلاليّ ونواة شدّت إليها النّصوص الفرعيّة بالتّوافق مع التّرقيم الرّومانيّ، وهي إلى ذلك قد



وازت الإهـداءات الفرعيّـة عـلى مسـتوى العـدد، ليكـون للأعـداد إيحاؤهـا فنحـن بـين منطقـين عدديّـين، منطـق ثـنائيّ يؤصّـل ويفـرّع، ومنطـق خمـاسيّ أضحـى شريـكا في الدّلالـة نائبا عـن العنونـة.

صـدّر الشّـاعر الخانـة الدّلاليّـة الأولى بنـصّ لوديـع سـعادة مـن «ليـس للمـاء إخـوة»، وصـدّر الخانـة الثّانيـة بنـصّ لسركـون بولـص مـن الأوّل والثّـاني، وأمّـا الخانـة الثّالثـة فقـد صـدّرت بنـصّ لبـن حمّـودة مـن «نـزولا عنـد رغبـة المطـر»، وتمحّضـت الرّابعـة لمقطـع مـن «أزهـار الـشّرّ» لبودلـير، وأمّـا الخانـة الخامسـة فقـد صـدّرت بمقطـع لـ «غسّـان زقطـان»، وللمتأمّـل أن يقـف عـلى أمريـن؛ أحدهمـا متعلّـق بالاختيـار، وأمّـا الثّـاني فوطيـد الصّلـة بالتّوظيـف، لقـد اختـار الشّـاعر خمسـة أسـماء شـعريّة حداثيّـة مـن ثقافتـين عربيّـة وغربيّـة، ومـن الفضـاء العـربيّ اختـار ثلاثـة أسـماء مشرقيّـة في مقابـل اسـم تونـسيّ سـجّل حضـوره عـلى مسـتوى الإهـداءات هـو عبـد الفتّـاح بـن حمّـودة. وفي مثـل هـذا الاختيـار يعـبّر الشّـاعر عـن خياراتـه الفنّيّـة المنـذورة للانشـقاق. وأمّـا عـلى مسـتوى التّوظيـف، فقـد أدّت المقاطـع المنتقـاة مـن تجـارب المصـدّر بهـم دورا أشـبه مـا يكـون بالصّـوت الّـذي سـتردّد أصـداؤه في النّصـوص الفرعيّـة، مثلمـا سـنتبيّن لاحقـا فنـصّ وديـع سـعادة دائـر في فلـك الذّكـرى بمـا هـي مرتـع للـذّات في بواكيرهـا ومهـد للطّفولـة. وأمّـا المقطـع المصـدّر بـه لسركـون بولـص، فواقـع بدلالاتـه في علاقـة بالعالـم صداميّـة وتطـوف الدّلالات في نـصّ بـن حمّـودة حـول غربـة الإنسـان وغربـة الشّـاعر، وتمحّـض التّصديـر الرّابـع لبودلـير وألمـه، وأمّـا مقطـع زقطـان فيسـتبدّ بـه الحنـين وحلـم العـودة.

الحـلقات:

١. الحلقة الأولى:

في حلقـة أولى عقدهـا الشّـاعر مـن ثمانيـة نصـوص تـدور المعـاني حـول البدايـة بمـا هـي مفاتحـة للعالـم وانفتـاح عـلى النّـصّ، والعناويـن دالّـة في حـدّ ذاتهـا دون مـواراة عـن نزعـة احتفائيّـة بالطّفولـة دلالـة تطـوّق الأقوال وتبيّئهـا في سـيرذاتيّة حـادت عـن المعهـود لتتحـوّل، وهـي تحـاور الذّاكـرة وتمتـح منهـا إلى لحظـات تأمّـل في الكينونـة أنطولوجيّـة لا تقـدّم الجاهـز مـن الأجوبـة بقـدر مـا تثـير مـن الأسـئلة، فمـن بـين ثمانيـة عناويـن تحتـلّ الطّفولـة ثلاثـة «طفولـة، طفـلان، لـم يعـد طفـلا»، إنّهـا البدايـة وقـد تنطّعـت واتّخـذت الخلـف سـياقا، فالشّـاعر

لم يقع الشّاعر في شرك الحالم من الذّكريات ولم يتل علينا سيرته الذّاتيّة محمولا بطقوس الحنين، لقد جاب منها ركنها الأكثر عتمة وأوردها متلبّسة بالرّاهن

لـم يقـع في شرك الحالـم مـن الذّكريـات ولـم يتـل علينا سـيرته الذّاتيّــة محمــولا بطقــوس الحنــين، لقــد جــاب منهـا ركنهـا الأكـثر عتمـة وأوردهـا متلبّسـة بالرّاهـن، متوتّـرة ألبسـها مـن حلـل الوجـع، ينفتـح النّـصّ الأوّل عـلى النّفـي، لتتحـوّل بموجبـه الـولادة إلى إثـم إنّ مجـيء الشّـاعر إلى هـذا العالـم هـو ذنبـه الّـذي لا يغتفـر، فالوجـود محـض عـدم وحالـة إكـراه وتعسّـف، ليسـت الحيـاة إلّا تحايـلا عـلى المـوت ولـو إلى حـين، كلّمـا زعمنا أنّـنا نقبضهـا كاشـفنا هبـاء:

«لـم يكـن للعالـم رغبـة في وجـودي ضمـن تفا صيلـه
هكذا تسلّلت إلى الحياة دون موعد».[٢]

وفي نصّـه طفـلان يشـاكل الشّـاعر نفسـه ليحـضر الطّفولـة بالغيـاب، يدمـج تفاصيلهـا برؤيـة مرآتيّـة فـلا شريـك لـه، وهـو يبـني العـشّ أو قصـور الرّمـل أو يدخـل يـده في الجحـور إلّا «هشاشـة وجـود لا تحتمـل»، حالـة انشـطار تسـجّلها المشـاهد، وقـد تتابعـت وتراكبـت عـلى ذات المنـوال مـن النّحـو وبنـاه تقـود المعـنى إلى حتفـه والطّفولـة إلى التّـلاشي، إنّ الاصطـدام بالعالـم يفقدهـا عفويّتهـا ويفتـضّ براءتهـا لتكـون اللّسـعة. في هـذا النّـصّ ينشأ المعـنى عـن المفارقـة بـين بدايـات مقاطعـه وخواتمهـا بـين الرّغبـة في الفعـل والانكفـاء عنـه بـين الأمـل والخيبـة، مطالـع المقاطـع حيـاة وخواتمهـا مـوت، يقـول:

«يبنيان عشّهما في النّهر
قشّة قشّة

---

٢ محمّد العربي: حتّى لا يجرحك العطر، منشورات بيت الشّعر، ط١، ٢٠١٤، ص. ٩



إنّ العالم الدّاخليّ هو حقيقة الشّاعر حيث مراياه تتيح لنا أن نطلّ منها عليه عاريا إلّا من غضبه على العالم

ودون أن يعبآ
بالمياه الّتي ستجرف كلّ شيء
يواصلان الغناء

....

يدخلان أيديهما في جحور كثيرة
يستمتعان معا بلعبتيهما
وهما ينتظران اللّسعة الأخيرة».[٣]

لا تمسح الطّفولة النّصوص الّتي تصدّرتها عنوانا؛ وإنّما هي جارية في نصوص الحلقة الأولى في أعطافها سرّا أو جهرا، وفي نصّه «مطر» يوجّه الشّاعر خطابه إلى «الطّفل» إليه وقد حقّق عنه من الانفصال منسوبا دلاليّا، إنّه الغائب الّذي يتلقّى تعاليم حاضر، أو هو الحاضر الّذي يتلقّى تعاليم غائب، ويستبدّ النّهي بالخطاب موجّها الطّفل إلى اللّا فعل، إلى حدث الانكفاء، بما هو عودة وكمون، إنّها لن تمطر في ليل الشّاعر إلّا حبرا وحدها الكتابة تظلّ سماءه الممكنة ومطره الموعود.

«أيّها الطّفل لا تحدّق في البرق طويلا...
لا تحدّق في الغيب».[٤]

تنغلق الحلقة مثلما ابتدأت بالنّفي، وهي في تقديرنا مشدودة إلى معنى جامع تفرّقت عنه، وظلّ يوحّدها توفّر من النّصوص في عناوينها وانتشر بين أسطرها، وقد كان حضوره بشحن سالبة تحطّ برحالها في دلالة الافتراق بما هو انقطاع وإقرار بالهوّة تفصل الشّاعر عن طفولته الّتي لم يعشها وترصد مشهد اغتيالها فسواء أحضرها مفهوما أو اسم جنس، وسواء أحضرها مفردة أم مثنّى أم جمعا، فإنّ الطّفولة في هذه الحلقة «دائرة على غير أعقابها» تشي في القاع بشيخوخة الرّوح وشقاء الوعي.

٢. الحلقة الثّانية:

في الحلقة الثّانية ينقلنا الشّاعر من قريته حيث الطّفل، إلى أمكنة أخرى ومواعيد يضربها مع ما لا يأتي. إنّها حلقة تسوّرها المدينة وتطبق على أنفاسها راوحت عناوينها بين أمكنة دالّة تطوّق من العاصمة عمقها وأطرافها المنسيّة، وبين ذوات فرادى وجماعات. عن الهشاشة والزّيف وحولهما تدور المعاني في النّصّ الأوّل هشاشة الأنا المترعة حلما وشفافيّة في عالم متخشّب بحداثته المعطوبة وحيدا يقاوم الشّاعر كلّ ذلك الصّقيع «مخذولا لا أهل ولا حبيبة» تتلقّفه الحانات والتّشابه المقيت. إنّها ماكنة المدينة تعمل عنفها في شفافيّة الشّاعر وترديه صريعا وحده الشّعر حبل نجاة، يقول:

«مثل حانة مقفلة آخر اللّيل
مثل جدار يتبوّل عليه سكارى الحانة المقفلة
آخر اللّيل
مثل شجرة مقطوعة في شارع تونسيّ
كم كنت وحيدا في مساء كهذا المساء»[٥]

في هذه الحلقة، تستبدّ العاصمة بفضاءات النّصّ وبخطى الشّاعر تلتهم أحذيته وترجّ الوعي تصيب براءته في مقتل. إنّها حلقة العويل، حيث الخديعة والخيبة والفشل، غير أنّ عين الشّاعر في وحشة هذا العالم تحتفل بتفاصيله، وتلتقط منها تلك المتعذّرة عن العابرين التقاطا ذكيّا أحسن إذابته في مكوّنات النّصّ وصهره بكينونته بناء ودلالات، تهبّ عليك أسماء أعلام لأشخاص(صفاء متاع الله، إيكاروس، صابر العبسي) ولأماكن (حانة الأوسكار، شارع باريس، شارع مرسيليا...)، وتسكنك الموقف العاصمة بشوارعها الرّئيسيّة والفرعيّة بمساحيقها وبقبحها تنتشر في مسالك متعدّدة بيّأت القول في اليوميّ ورفعته اللّغة إلى ذروة السّؤال، المدينة تقتل الشّعر وتقتل الحبّ وتقتل الفكرة «المدينة عاهر» بلغة بودلير ومحاولة الشّاعر أن يروّضها، فتثوب إلى رشد كانت فاشلة لا يخلو موضوع المدينة متى تدثّر بالشّعر من تعقّد «وقد فرض نفسه على الشّعراء بشكل يلفت النّظر، حيث يتعذّر علينا البحث عن شاعر معاصر لم يطرقه».[٦]

٣- محمّد العربي: م.ن، ص. ١٣و١٤

٤- نفسه، ص. ١٥

٥- حتّى لا يجرحك العطر، ص. ٢١

٦- مختار أبو غالي: المدينة في الشّعر العربيّ المعاصر، عالم المعرفة، ع١٩٦، أبريل

٣. الحلقة الثّالثة:

لـئن اهتـمّ الشّـاعر في الحلقـة الثّانيـة بالعالـم الخارجـيّ؛ فإنّـه قـد أمال عنايتـه في الثّالثـة إلى العالـم الدّاخـليّ، ويمكننـا أن نتحـدّث عـن انتقـال مـن عالـم مفتـوح إلى عالـم مغلـق، إنّ العالـم الدّاخليّ هـو حقيقة الشّـاعر، حيث مراياه تتيـح لنـا أن نطـلّ منهـا عليه عاريا إلّا مـن غضبـه عـلى العالـم، إنّ الغـرف وإن تعـدّدت فهـي واحـدة يحتمـي بهـا الشّـاعر مـن كيـد العالـم الخاجـيّ ويحقّـق فيهـا ضربـا مـن التّماهـي مـع كينونتـه الفـارّة، يعلّـق مراثيـه عـلى جدرانهـا ويطـلّ مـن نوافذهـا عـلى الخـراب، تتحـوّل الغرفـة مـن مكان محايـد إلى كـون شـعريّ، وإلى فضـاء للكلمـات تنسـل مـن جسـد الشّـاعر مـن قلقـه مـن عرقـه مـن اشـتهاءاته مـن قراءاتـه مـن نسـائه وتتحـوّل في هـذا المعـترك الـدّلاليّ إلى فـراغ يزيـد مـن إحسـاس الشّـاعر بالوحشـة ويكرّسـه.

يقول:

«غرفة باردة
فراغ يعضّ المكان بأنيابه الفضّيّة
يتدلّى من سقف الغرفة
برؤوس تمتدّ ألسنتها الحمراء
مثل أشباح وقحة».[٧]

إنّـه الفـراغ، وقـد امتـلأ بـه الشّـاعر وغـصّ ولا بدائـل إلّا الاستسـلام لنحيـب في الدّاخـل، مـا انفـكّ يعلـو مـن نـصّ إلى آخـر تـوّج حالـة مـن الخـواء وكوابيـس كانـت حـبرا لقصائـد، إنّهـا حلقـة العـزف المنفـرد عـلى إيقـاع غيابهـا المفاجـئ تلـك الّتـي لا تـأتي ...

«لم تقل لي إنّها لم تعد تسكن ذاك البيت
البيت الّذي أمام بابه أضعت عمرا كاملا».[٨]

٤. الحلقة الرّابعة:

في هــذه المحطّـة يحـطّ الشّــاعر رحالـه في أنـاه، لقـد تـدرّج بنـا مـن الطّفولـة الضّائعـة إلى مدينـة ديدنهـا المكـر وسرقـة الأحـلام مـرورا بالغـرف البـاردة، ليصـل بنـا إليـه إلى طفلـه القابـع فيـه إلى مدنـه الفوضويّـة إلى جـداره الأخـير، يسـائل ماهيّـة اسـمه وينشـأ بينهمـا مـا يشـبه الغربـة وكثـير مـن الصّـدّ والتّعنّـت الـدّلاليّ لـم يعـد أحدهمـا يعـبّر عـن الآخـر لـم يعـد لاسـم العلـم قدرتـه عـلى التّعيـين، وفي هـذا الافـتراق يكـون التّـلاشي، إنّنـا أسـماؤنا في محصّـل الأمـر ومتى انتفت العلاقـة بيننا والأسـماء كان العـدم، يجابـه الشّـاعر اسـمه بسـيل مـن الأسـئلة ويقـارع وجـوده بحتميّـة العـدم. يقـول:

في ماذا يعنيك هذا الاسم يا محمّد؟
وماذا لو سمّوك اسما آخر
أو أنّك لم تلج هذا العالم أصلا
هذا الاسم صار عبئا ثقيلا عليك
صار شيئا غامضا لن تفهمه».[٩]

إنّ الأسـئلة في هـذه الحلقـة متناسـلة تتّخـذ لهـا مـن البـنى أصنافـا، وتتـصرف بمحاميلهـا الدّلاليّـة إلى صروف شـتّى محدثـة زلزلتهـا كاشـفة لخـراب، حلقـة تطبعهـا سـوداويّة لـم تسـلم مـن آثارهـا المقاطـع عـلى تعدّدهـا يتحكّـم بمسـاحتها القتـل فعـلا منجـزا تتحـوّل معـه الـدّلالات إلى حشـد مـن المشـيّعين. إنّهـا مقاطـع جنائزيّـة يفـوح منهـا عطـر يخـشى عليـك الشّـاعر أن يجرحـك، إنّـه في آن يجتذبـك إليـه، ويحـذّرك منـه يـترك لـك الخيـارات مفتوحـة ويغلقهـا في آن. إنّ المدينـة في مـرآة الشّـاعر لا تختلـف عنهـا في مرايـا غـيره مـن شـعراء الحداثـة. إنّهـا المعـادل «للرّفـض والنّقمـة والأسى عـلى حيـاة مفروضـة وعـلى الضّيـاع في مـدن الأشـباح ضيـاع وغربـة ووحـدة انعكسـت معاناتهـم اليوميّـة عـلى تجاربهـم المريـرة كأفـراد يتمتّعـون بشـفافيّة»[١٠]، ولكـنّ محمّـد العـربي

> لم يجابه محمّد العربي هذا المارد الحداثيّ بالغوص في غنائيّة الرّومانسيّين، ولم يلتجئ إلى محراب الطّبيعة، بل قاومه من داخله مكتظّا بحيثيّاته أمكنة وأسماء معرّجا على الجرح

نيسان، ١٩٩٠، ص. ١٢

٧- محمّد العربي: من، ص. ٥٢

٨- م ن، ص. ٥٦

٩ - م ن، ص. ٦٥

١٠ - مختار علي أبو غالي: م.ن، ص. ٣٠

يتّحد المكان بالإنسان وتتّحد القرية بالأمّ خلاصة للعالم، شجرة أسطوريّة تظلّل حزن الشّاعر

لـم يجابـه هـذا المـارد الحـداثيّ بالغـوص في غنائيّـة الرّومانسـيّين، ولـم يلتجـئ إلى محـراب الطّبيعـة، بـل قاومـه مـن داخلـه مكتظّا بحيثيّاته أمكنـة وأسماء معرّجا عـلى الجـرح محقّقـا إسراءه بكلمـات انتدبهـا نائبـة عنـه لقـد واجـه قسـوة المكان بجلـد ذاتـه والافـتراء بكينونتها لتكـون رديفا لـلّا شيء للهبـاء وقـد نـثر شـعرا.

تحـضر ال «هـي» بالغيـاب يحيـل عليهـا الشّـاعر ولا يعيّنهـا يسرد عليـك مـن حكايتهمـا نصيبـا، ويخـبّئ ما تبقّـى في غياهـب الجـبّ ولا سـيّارة، الأحـداث في القـاع وكذلـك الأقـوال تتـوارد عليـك أصداء، تحـضر ال «هـي» اغترابـا وضربـا مـن ضروب الاعتـذار الكافكـويّ.

«كيف لقلبها أن يلامس كهفي المظلم
أنا كهف مظلم يا عزيزتي
أنا موحش وغريب
أرضي قاحلة
وسمائي غربان تزعق
لا تلمسي هذا القلب إنّه حجر».[11]

هـكـذا هـو الحـبّ لا يكـون إلّا فراقـا ووداعـا لابـدّ منـه لنكتـب... شيء معـدّ لسـلّة مهمـلات، ونسـيان، لـم يفلـح الحـبّ في معالجـة الجـرح فوجـب الخـلاص، لتكون الوحـدة زمنا للقصيـدة ممتـدّا بأطرافـه في اللّغـة يغـذّي توتّـره مـن ممكناتهـا العجيبـة.

٥. الحلقة الخامسة:

حلقـة صدّرهـا الشّـاعر بمقطـع لغسّـان زقطـان يمسحه الحنين والتّساؤل عن إمكانات العـودة، إنّه طرق لأبـواب الذّاكـرة ومحاولـة حظوظهـا قليلـة في الانفـلات مـن ربقـة الزّيـف، حـين يشـتدّ الإنهـاك بعضـلات الـرّوح وتنقطـع دونهـا السّـبل يصـوّب القلـب نبضاتـه جهـة الأمّ، إنّ المجموعـة عـود عـلى بـدء، ولـئن كان الحنـين في حلقتهـا الأولى اسـترجاعيّا، فإنّـه في الخامسـة استشرافيّ، يمجّـد الشّـاعر القـرويّ داخلـه ويجعـل بينـه والقسـوة أوجـه تفاعـل وعلاقـة تلازميّـة:

«لن تفهم القسوة ما لم تكن قرويّا».[12]

يتحـوّل المـكان ومـن فيـه إلى حلـم تتـوق إليـه الـذّات وإلى أمـل في غابـة مـن خيبـات، مقاطـع تنخرط في الوجـع وفي البـكاء، تسـتبدّ بهـا القريـة وهاجـس العـودة وكأس الشّـاي والجـدّ مكوّنـات حـضرت في الحلقـة الأولى والشّـاعر ينبـش في طفولتـه ويسـتنهض ماردهـا يسـتقوي بـه، ويدعـم حزنـه وتحـضر في الحلقـة الأخـيرة محطّـة اسـتراحة تتغـذّى فيهـا الأنـا مـن بعـض الفـرح ولـو إلى حـين، إنّ «الحنـين إلى الرّيـف وإن كان ضربـا مـن الحنـين إلى الوطـن يحمـل معـاني القلـق والضّيـق وعـدم الارتيـاح ومـا يلقـاه الشّـاعر الرّيفـيّ في مجتمعهـا مـن صراعـات شـتّى، فيهـرب الشّـاعر ولـو في الخيـال إلى قريتـه بسماتها الإنسـانيّة»[13]، وقـد وجـد الشّـاعر في الأمّ تلـك الطّاقـة المختزلـة للسّـمات الإنسـانيّة إنّهـا الوطـن الأوسـع والمـدى الأرحـب؛ فالعـودة المرجـوّة ليسـت جهـة المكان ولكـن إلى رحمهـا، يـشي هـذا برفـض مضمـر للـولادة حدثا للمجـيء القـصريّ إلى هـذا العالـم:

«سأعود إلى قريتي
مبلّلا بالخطايا
مثقلا بالخسارات الجميلة
سأعود إلى شجيرات اللّوز...»[14]

ويتّحـد المكان بالإنسـان تتّحـد القرية بـالأمّ خلاصة للعالـم، شـجرة أسـطوريّة تظلّـل حـزن الشّـاعر، صوتها ضمّـادة لأنـين فيـه ودعاؤهـا أناشـيد، تتخلّـل الحلقـة نـبرة تفـاؤل وأمـل بـدا لنـا مـتردّدا. إنّهـا حلقـة الحلـم الضّائـع حلقـة يعتـذر فيهـا الشّـاعر لقريتـه ومـن فيهـا بنبـل وصفـاء:

«كأس الشّاي السّاخن
الحكايات المتخلّدة بذاكرة مثقوبة

...

١١- محمّد العربي: م ن، ص. ٧٤

١٢ - م ن، ص. ١٠٧

١٣ - مختار أبو غالي: المصدر نفسه، ص. ٣٢

١٤ - محمّد العربي: حتّى لا يجرحك العطر، ص. ١٠٨

خطواتك الأولى عند شجيرات اللّوز
رائحة الخبز في الطّابونة ورائحة الرّوث
كلّ هذا العطر الغامض
هو ما يبقيك الآن حيّا».[١٥]

تنتهي الحلقة بالضّياع معنى، وهو المتسربل في ثنايا المجموعة يقرّ به الشّاعر فعلا متجذّرا عاصفا بالكينونة في مهبّ اللّعبة، الخسارة تتأتّاه من كلّ صوب والفشل يتعقّب كلّ مسعى.

على سبيل الخلاصة:

إنّنا لا نوفي الأقوال حقّها، فكلّ نصّ يظلّ مغلقا مكتفيا بدلالاته، وتظلّ أدوات القراءات ومفاتيحها مسعى نسبيّا للقبض على كنه يتربّص بالدّلالات ويتحكّم بالبنى، اخترنا فيما تقدّم أن نتعامل مع مجموعة بكر في مسيرة صاحبها ورمنا لقراءتنا أن تكون عفويّة حفّزنا عليها ما لمسناه في لحظة أولى من التّلقّي، من أوجه للتّميّز جسّها وقع للشّاعر مخصوص نحته لنفسه في شكل من الكتابة الشّعريّة مازال مدار جدل هو قصيدة النّثر، وقد لفت انتباهنا ما يضبطها من تنظيم وما يسوسها من تنضيدات بنائيّة ودلاليّة، فجئنا على العتبات في قراءة ظفرنا عبرها بخطّة نهجها الشّاعر نهضت بتوزيعها وشدّتها إلى المعاني الّتي درسناها في شكل حلقات يفضي بعضها إلى بعض، وتتحكّم بها حركة دائريّة فيها عود على بدء.

١٥ - م ن، ص. ١١٨



الدكتور محمد عثمان الخشت لمجلة «ذوات»:

بعض المسلمين يقدسون «الدين» أكثر من «رب الدين»

حاوره: المهدي حميش
إعلامي مغربي

رأى أستاذ فلسفة الدين والمذاهب الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، الدكتور محمد عثمان الخشت، أن تجديد المسلمين لذواتهم بات يقتضي بالدرجة الأولى «تغيير رؤية العالم في مخيالهم؛ لأن هذه الرؤية هي الأساس النظري للفهم والتفكير، وهي التي تضع المحددات التي على ضوئها يتشكل الفعل، وطرق التعامل والتفاعل مع العالم المحيط وعناصره»، على أساس أن وظيفة الرؤية هي وظيفة معرفية، وهي نقطة البدء في تغيير المسلمين؛ بعدما أصبح المسلمون يملكون رؤية عقيمة عن العالم، وهي رؤية تتقاطع مع الرؤية السحرية اللاهوتية للعالم، والتي حاربها الإسلام الأول، قبل أن يعودوا إليها مع عصور التراجع.

وأوضح الدكتور الخشت الذي يشغل حاليا منصب المستشار الثقافي المصري لدى المملكة العربية السعودية منذ عام ٢٠١٣، ومدير مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة سابقا، أن إصلاح حال المسلمين يرتبط بشكل وثيق بتغيير «طرائق تفكير» الناس العادية في الحياة اليومية وفي العمل والمجتمع والسياسة، ومن ثم يجب فض الانفصام بين العلم الذي يُدرس في الكتب وطرائق تفكير رجل الشارع والمشتغل بالدين أو الإعلام أو غيره من منابر الرأي والتعليم والثقافة.

ولفت الدكتور الخشت، في حوار أجرته معه مجلة «ذوات»، الانتباه إلى أن التفكير الديني الأسطوري - الذي بات مهيمنا على الجميع- يضع «وسطاء» يشغلون المسافة الكائنة بين الإنسان واللّه، والتفكير السياسي الأسطوري يضع «وسطاء من نوع آخر» بين الإنسان والحق العملي، وأن - مع هذا- القداسة ليست لكتاب اللّه ولا سنة رسوله الصحيحة، بل للمزايدين على الدين، والذين يرفعون شعاراته لفظا ومظهرا، لا سلوكا ولا عملا ولا دولة، وهو تفكير يتم فيه تقديس «الدين» أكثر من «رب الدين»، وفي التفكير السياسي الأسطوري يتم تقديس التفسير السياسي للدين على حساب مقاصده الكلية الأكثر رحابة.

والدكتور محمد عثمان الخشت، أستاذ فلسفة الأديان والمذاهب الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب – جامعة القاهرة، موسوعي الثقافة، يجمع بين التعمق في التراث الإسلامي والفكر الغربي. تتميز مؤلفاته بالجمع بين المنهج العقلي والخلفية الإيمانية، له كتابات مرجعية في أصول الدين والمذاهب الحديثة والمعاصرة، وعلم السياسة، خاصة عن المجتمع المدني ودوره، والدولة العالمية والدولة القومية. تُدرس مؤلفاته في العديد من الجامعات في علوم الدين المختلفة: أصول الدين، وعلم الحديث، والشريعة، ومقارنة الأديان، كما أن له مؤلفات عديدة عن الفرق الإسلامية، فضلا عن الكتابات الاجتماعية، وهو مستشار جامعة القاهرة الثقافي.

تم اختياره شخصية السنة للعام ٢٠١٤ بالسفارة المصرية بالمملكة العربية السعودية، حصل على سبع جوائز علمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية والنشر الدولي، وعشرات من شهادات تقدير ودروع من جامعات ومؤسسات دولية وإقليمية ومحلية. ترجمت بعض أعماله إلى لغات أخرى (الألمانية والإنجليزية والأندونيسية).

ترأس الخشت تحرير مجلة (The International Journal of Humanities and Social Sciences - IJHR)، وهي المجلة الدولية لجامعة القاهرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بين عامي ٢٠١٢ و٢٠١٣، كما رأس تحرير مجلة «هرمس»، وهي مجلة علمية محكمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، منذ عام ٢٠١١ وإلى الآن، وأشرف على تحرير مجلة «لوغوس»، وهي مجلة علمية محكمة في الدراسات الأدبية واللغوية، بين ٢٠١٠ و٢٠١٣.

للدكتور الخشت عدد من المؤلفات يزيد على أربعين كتابا، من بينها، «مدخل إلى فلسفة الدين»، و«المعقول واللامعقول في الأديان»، و«للوحي معان أخرى»، وكتاب «العقل وما بعد الطبيعة بين فلسفتي هيوم وكانط». حقق ٢٥ نصا تراثيا، وله مجموعة من الأبحاث العلمية المحكمة المنشورة.

***هل لتجديد الخطاب الديني ارتباط وثيق بتغيير رؤية العالم لدى المسلمين؟**

إن تجديد المسلمين لذواتهم يقتضي أول ما يقتضي تغيير رؤية العالم في مخيالهم؛ لأن هذه الرؤية هي الأساس النظري للفهم والتفكير، وهي التي تضع المحددات التي على ضوئها يتشكل الفعل وطرائق التعامل والتفاعل مع العالم المحيط وعناصره.

و»رؤية العالم» في تصوري - ولا يعنيني هنا إن كنت متفقا أو مختلفا مع إيمانويل كانط أو فلهلم دلتاي أو غيرهما- هي الإطار العام الذي نفهم به كل ما يحيط بنا: الكون، الحياة، الناس، مستويات الوجود، الثقافات العالمية، بل هي الإطار الذي نفهم به أنفسنا أيضاً؛ لأن رؤية العالم هي المجموعة الأساسية من التصورات الافتراضية عن العالم، وتتضمن في داخلها كتلة المعتقدات الكلية التي يحيا بها الإنسان؛ وفي ضوئها يضع الوعي الجمعي للناس علاقاتهم مع العالم، ونجد لها انعكاسات واضحة على الحياة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

> إن تجديد المسلمين لذواتهم يقتضي أول ما يقتضي تغيير رؤية العالم في مخيالهم؛ لأن هذه الرؤية هي الأساس النظري للفهم والتفكير

وعلى هذا، فإن وظيفة الرؤية هي وظيفة معرفية، وهي نقطة البدء في تغيير المسلمين؛ فالمسلمون اليوم - أو أغلبهم- ببساطة يملكون رؤية عقيمة عن العالم، وهي رؤية تتقاطع مع الرؤية السحرية اللاهوتية للعالم (التي حاربها الإسلام الأول لكن المسلمين في عصور التراجع ارتدوا إليها)، وهذه الرؤية السحرية لا تخرج عن مجمل رؤية العصور الوسطى الأوروبية. إن الغرب والشمال والشرق الأقصى يتقدمون علينا، لأنهم ثاروا على هذه الرؤية السحرية اللاهوتية، وكافحوا من أجل تكوين رؤية علمية للعالم، وهذه الرؤية هي الأساس النظري لكل مكتسباتهم العلمية والحضارية وتفوقهم علينا في التكنولوجيا، والعلوم الاجتماعية، والطبيعية، والفنون، والعلوم التطبيقية.

***كيف تنظر للرؤية السحرية عند المسلمين إلى العالم؟**

إن الرؤية السحرية تقوم على رؤية العالم محكوما بالسحر والسحرة والجن والعفاريت والأشباح والأعمال السفلية تارة، والتدخلات الغيبية الخارقة تارة أخرى. أما قوانين الطبيعة، فهي شيء طارئ وثانوي، والعلوم الرياضية والطبيعية من النوافل في التعامل مع الكون، وأيضا العلوم الإنسانية والاجتماعية هي آخر شيء يمكن اللجوء إليه لحل مشاكل المجتمع أو الفرد، بل هي غير حاضرة في أي منهج يدرس العلوم الدينية التي تعتمد كلية على النقل والحفظ والترديد!

والعالم باختصار، محكوم بقوى غيبية تربط وتنظم الأشياء بصورة منافية للقوانين العلمية التي تحكم الطبيعة في الرؤية العلمية. ومن هنا، تكون الردة - دون وعي- إلى تصورات الأديان السحرية التي نبذها الإسلام.

***إلى أي حد ترى الخلاف بين الإسلام الأول والرؤية السحرية التي تعد إحدى سمات الخطاب الديني في عصور التراجع؟**

لنقف هنا قليلا عند الفروق الحقيقية بين الإسلام الأول والرؤية السحرية التي تعد إحدى سمات الخطاب الديني في عصور التراجع، وهذه الفروق -من وجهة نظرنا- تكمن في الجوانب الآتية:

يعتمد السحر على التأثير في الأشياء عن طريق كائنات شيطانية، أو أرواح، أو تعاويذ، أو كلمات، أو قوى غيبية كامنة في بعض الأشياء المادية. أما الإسلام الأول، فينص على أن كل شيء في الكون خاضع لقانون السببية Principle of Causality، وهو المبدأ الذي يقرر أن لكل ظاهرة سببا، وأن لا شيء يحدث من لا شيء، وكل ما يظهر للوجود فلوجوده علة، وأن الأسباب تتبعها النتائج المترتبة عليها.

والسببية من مبادئ الطبيعة، وأيضا من مبادئ الفكر، وهي مبدأ قرآني راسخ، ومن هنا يجب إعادة ضبط هذا العنصر في رؤية العالم التي يجب أن ينطلق منها أي خطاب ديني جديد، باستبعاد الرؤية السحرية المنكرة للسببية من طرائق تفكير المسلمين، واستعادة الرؤية العلمية التي حكمت تقدم طرائق التفكير العلمي، والتي أدت إلى تقدم العلوم الرياضية أولا، ومن بعدها العلوم الطبيعية، ثم العلوم الاجتماعية والإنسانية، والتي أكدها التصور القرآني للعالم بوصفه محكوما بالسببية الطبيعية وليس بقوى سحرية أو ميتافيزيقية خارقة.

***هل ترى أن البنية الحاكمة للتفكير الأسطوري في الدين هي نفسها البنية الحاكمة للتفكير الاتباعي الأعمى في السياسة؟**

أتفق معك؛ فالبنية الحاكمة للتفكير الأسطوري في الدين هي نفسها البنية الحاكمة للتفكير الاتباعي الأعمى في السياسة؛ ففي التفكير الديني القائم على الرؤية السحرية اللاهوتية يكون الإنسان الفرد منسحقا أمام الوسطاء بينه وبين الله، وفي التفكير السياسي القائم على الرؤية السحرية اللاهوتية يكون الإنسان الفرد منسحقا أمام المتحدث باسم الله على الأرض!

إن التفكير الديني الأسطوري يضع «وسطاء» يشغلون المسافة الكائنة بين الإنسان والله، والتفكير السياسي الأسطوري يضع «وسطاء من نوع آخر» بين الإنسان والحق العملي.

ونجد في التفكير الديني الأسطوري وفي التفكير السياسي الأسطوري معا، أن «الحق يُعرف بالرجال»، فرجال محددون هم مقياس الحق والحقيقة، وليس الحق قيمة في ذاته، ولا تنبع معاييره من داخله ولا من تطابقه مع الواقع أو مع الكتاب؛ فرجال معينون إن قالوا فقد أصابوا حتى لو كان قولهم مخالفا لكل كتاب، وحتى لو صرخ الواقع ببطلانه!

العالم باختصار، محكوم بقوى غيبية تربط وتنظم الأشياء بصورة منافية للقوانين العلمية التي تحكم الطبيعة في الرؤية العلمية

والقداسة ليست لكتاب الله ولا لسنة رسوله الصحيحة، بل للمزايدين على الدين، والذين يرفعون شعاراته لفظا ومظهرا لا سلوكا ولا عملا ولا دولة.

في التفكير الديني الأسطوري نرى القرآن للزينة المقدسة، وفي التفكير السياسي الأسطوري نرى القرآن على أسنة السيوف، وهو كلمة حق يراد بها باطل.

وفي التفكير الديني الأسطوري، يتم تقديس «الدين» أكثر من «رب الدين»، وفي التفكير السياسي الأسطوري، يتم تقديس التفسير السياسي للدين على حساب مقاصده الكلية الأكثر رحابة.

وعلى عكس التفكير الديني الأسطوري والتفكير السياسي الأسطوري، نرى الإسلام الأول لا يعطي أي مجال للوسطاء؛ فالعلاقة مباشرة بين «المتناهي» و«اللامتناهي»، أو بين الإنسان والله، ولا مجال لسلطة ساحر أو عفريت أو ولي أو رجل دين أو مرشد، ولا وجود لوسيط سياسي يحدد معالم الحق والباطل ويحدد الصواب والخطأ، ولا مجال للاتباع الأعمى؛ والحق يعرف بتطابقه مع الكتاب والواقع الخارجي المتعين، ولا وجود للمتحدثين باسم الله على الأرض، وكل البشر يصيبون ويخطئون.

يقوم التفكير الديني الأسطوري والتفكير السياسي الأسطوري على حيلة فكرية سلبية مخاتلة؛ أي مخادعة، وهذا عين ما يحدث في الرؤية السحرية اللاهوتية للعالم، حيث الوقائع العينية خافية، وأقوال قادة القطيع ترتفع وتصول وتجول وتتخفى وراء أقنعة كلمات حق يراد بها باطل، ولذا تنجح في أن تخفي الواقع عن أعين الأتباع!

فلا فرق بين سحر السحرة بالمعنى الحرفي، وسحر قادة القطيع في بعض المذاهب الدينية المؤدلجة، وسحر الخوارج الجدد في السياسة؛ فكلهم (سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ) (الأعراف: ١١٦).

لكن نجاح السحرة في إرهاب أو استرهاب الناس، لم ينه القصة! فللقصة نهاية أخرى (فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ) (الأعراف: ١١٨- ١١٩).

لا يمكن أن نستعيد في عصرنا «عصا موسى»، لكن يمكن أن نستعيد الإسلام الأول، والعلم الحديث، والوطنية، ووحدة الصف، والأخذ بالأسباب، والتخطيط الاستراتيجي، والعمل الجاد

ولا يمكن أن نستعيد في عصرنا «عصا موسى»، لكن يمكن أن نستعيد الإسلام الأول، والعلم الحديث، والوطنية، ووحدة الصف، والأخذ بالأسباب، والتخطيط الاستراتيجي، والعمل الجاد، وهي كلها «عصا موسى الجديدة» التي ننتظرها ضد الرؤية السحرية اللاهوتية للعالم وأتباعها الذين خضعوا لأكبر عملية «تغييب» ضد الدين والوطن ؛ نتيجة وقوعهم في الرؤية السحرية اللاهوتية للعالم التي تصنع التقليد الأعمى والتعصب المطلق الانتحاري، غافلين عن أن رؤية الإسلام الأول للعالم هي التي صنعت رجالا نبذوا التقليد واتباع البشر للبشر دون دليل أو تعقل أو برهان.

وتلك الرؤية للعالم عندما أثرت في أوروبا في نهاية العصور الوسطى صنعت الإصلاح الديني على يد مارتن لوثر الذي رفض الوساطة بين الإنسان والله، ورفض التفسيرات المغلقة الثابتة المتحجرة التي قدمها الكهنوت للكتاب والكون.

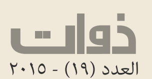
ومن هنا كانت نقطة انطلاق أوروبا نحو عالم جديد انكسرت فيه الرؤية السحرية اللاهوتية للعالم، وبدأت رويدا رويدا تشكل لنفسها رؤية جديدة للعالم.

***إلى أي حد تعتبر طريقة إدراك المسلمين لـ «مفهوم الدين» الآن مسؤولة عن الظواهر السلبية عند المسلمين المعاصرين؟**

من الخطوات اللازمة لتغيير «رؤية العالم» Worldview الجهولة التي أنتجت كل الظواهر السلبية عند المسلمين المعاصرين، تغيير طريقة إدراك المسلمين لـ «مفهوم الدين»؛ لأن المسلمين، شئنا أم أبينا، تتكون عندهم رؤية العالم من خلال الدين، حتى لو كانوا مُفْرِطين أو مُفرِّطين في الدين.

وهذا التغيير لا يمكن أن يتم دون تغيير «مفهوم الدين» في عقولهم؛ لأن المفهوم هو شرط أولي قَبْلي باللغة الإبستمولوجية أو نظرية المعرفة، وأي تجديد لاحق لطرائق فهم العقائد والشرائع وفق معناها النقي، سيفشل فشلا ذريعا إذا لم يكن المفهوم الكلي للدين منضبطا في عقول الناس؛ فالمفهوم الكلي الأولي يلون كل ما يتلوه بلونه الخاص، فهو بمثابة العدسة التي ينظر منها المرء، فإذا كانت حمراء سيرى كل شيء أحمر، وإذا كانت صفراء سيرى كل شيء أصفر، وإذا كانت سوداء سيرى كل شيء أسود! وهكذا.

***إن مفهوم الدين هو ببساطة «المعنى العام» للدين، فما المعنى الذي يسود في عصور التخلف والتراجع؟ وما المعنى النقي الذي يجب أن يسود إذا أردنا تجديدا حقيقيا للخطاب الديني وتغييرا حقيقيا في مسلمي المستقبل؟**



المعنى الضيق للدين هو مجموعة من الطقوس والشعائر، إذا أداها المرء ضمن الخلاص، ودخول الجنة حتى لو أهمل في عمله أو خدع الناس أو خان أو كذب أو مشى بالنميمة (وفي عصرنا: حتى لو انتخب بالباطل أو قتل أو حرق أو دمر أو نهب أموال الشعب أو الحكومة أو الدول الأخرى أو أصحاب الديانات أو الآراء المخالفة). فأداء بعض الشعائر عند المخادع لنفسه يمكن أن يطهره من كل الحقوق التي نهبها أو أضاعها أو تعدى عليها، لا فرق عنده بين الحق الخاص والحق العام ولا حتى حق الله! فبمجموعة من الطقوس يُمكن - في تصوره- أن يُرضي الله!

إن هذا المخادع يتصور أن الدين شيء والمعاملات شيء آخر، الدين مجرد نوايا وأقوال ومظاهر، وهذا المخادع ليس هو فقط المتزمت الجهول الذي يزايد على خلق الله، بل هو أيضا الفنان المفرط الذي يعتبر الدين مجرد عمل قلبي، وهو أيضا المجاهد الزائف الذي يعتبر الدين قتلا وسفكا وإجبارا على الإيمان، وهو أيضا رجل الدين الذي يتعامل مع الدين كوظيفة و«سبوبة»، وهو أيضا متصوف عصور التراجع الذي يعد الدين مجرد حلقة ذكر، وهو أيضا الإعلامي الذي يرى في الدين مادة خصبة للإثارة!

وتجديد الخطاب الديني بالمعنى الذي نفهمه، لابد أن يقوم على تغيير فهم المسلمين للدين، وهنا سوف نكتشف أن تجديد «مفهوم الدين» ليس تجديدا بقدر ما هو عودة إلى المعنى الأصلي للدين قبل أن يتلون بثقافات بدائية وعقول مغلقة ونفوس مخادعة وجماعات تطلب السلطة بالدين وترفع المصاحف على السيوف، لحسم صراع الكراسي والنفوذ والغنائم!

إن تجديد «مفهوم الدين» إذن يكون بالرجوع إلى المعنى الأصلي للدين، وهذا المعنى لا يمكن الوصول إليه إلا بتحليل فلسفي لمفهوم الدين في علوم اللغة والنفس والاجتماع، وأيضا في تاريخ الفلسفة التي اقتربت من الدين أحيانا، وابتعدت عنه أحيانا أخرى، وعادته في قطاع منها، واحتضنته في قطاع آخر. وأخيرا تحديد مفهوم الدين في النص الديني ذاته، أي كيف يحدد الدين ماهيته بنفسه؟ وماذا يقول عن نفسه؟ وكيف يرى ذاته في مرآته هو لا في أية مرآة أخرى؟!

أصبحت الجماعة والحرف والنقل أوثانا تعبد من دون اللّه! وصار الدين المزيف قناعا لإجبار خلق اللّه على نمط رجعي للحياة، وأداة لأغراض التمكين السياسي

إن إحدى مهام تجديد الخطاب الديني، تستلزم تعيين وتحديد جوهر وماهية الدين من حيث هو دين، ومن ثم معرفة وظيفة الدين وتخليصه من النظرة الجزئية والضيقة، وأيضا من الاستغلال السياسي أو الاجتماعي.

***هل تعتقد أن الدين صار قناعا لإجبار خلق الله على نمط رجعي للحياة؟**

أصبحت الجماعة والحرف والنقل أوثانا تعبد من دون الله! وصار الدين المزيف قناعا لإجبار خلق الله على نمط رجعي للحياة، وأداة لأغراض التمكين السياسي، ووسيلة لجمع الأموال، ومرتعا لأهواء المفتين، وتبريرا لسلوكيات اجتماعية متخلفة من عصور الانحطاط الحضاري، وتغلفت به «عادات» موروثة، وتلونت به جماعات المصالح، ورفعته شعارا جموعٌ تحركها العاطفة وحماس القطيع، من دون غطاء من العقل أو الإرادة الحرة.

***ما سبب سيطرة «الرؤية اللاهوتية غير العلمية للعالم» على كثير من المسلمين الآن؟**

إن «الرؤية اللاهوتية غير العلمية للعالم» تجد أقوى زخم لها في التقليد والاتباع الأعمى، وفي زعم امتلاك الحقيقة المطلقة في الدين والفقه والتفسير والسياسة. وسبب أصيل من أسباب حالة التراجع العامة، والتطرف الديني والسياسي، يكمن في هذه الرؤية المحكومة بالتقليد والتبعية المطلقة - دون عقل نقدي- لبعض العلماء أو الدعاة، والطاعة العمياء لقادة الجماعات، والحفظ دون العقل، دون تحمل مسئولية التعامل المباشر مع القرآن والسنة الصحيحة. وذلك في حالة غريبة من مخالفة التعاليم القرآنية الواضحة، وتوجيهات النبي الحاسمة التي ترفض التقليد، واتباع ما سوى الله ورسوله!

الإسلام (كما عبر عنه القرآن والسنة الصحيحة) يقدم تصورا لله تعالى على أنه الإله الواحد، إله الناس أجمعين وربهم، سواء كانوا مؤمنين أو كافرين

وهذا أمر يدخل في لب مفهوم الدين، وفي التعامل الخاطئ مع هذا المفهوم، فمن معاني الدين «الطاعة»؛ حيث تؤخذ كلمة الدين - من بين ما تؤخذ - من فعل متعد باللام «دان له»، أي خضع له وأطاعه، ولذا فإن اللغويين يذكرون من معاني الدين «الطاعة»، يقول الرازي: «الدِّينُ أيضا الطاعة، تقول: دَانَ له يدين دِيناً، أي أطاعه». ولذلك، فإن الجرجاني في «التعريفات» رأى أن الشريعة تسمى دينا لأنها تطاع، يقول: «الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا».

***الإشكالية الكبرى هنا: طاعة مَنْ؟ طاعة الله ورسوله مباشرة دون وسيط، أم طاعة عبر وسيط؟**

نصوص القرآن والسنة الصحيحة واضحة في طاعة الله ورسوله مباشرة دون وسيط من رجال الدين أو الكهنوت أو المتحدثين باسم الحقيقة المطلقة من أي نوع، لكن شيوخ وقادة عصور التراجع يؤولون النصوص ويفسرونها بما يضمن لهم التدخل كوسطاء بين عامة المسلمين والإسلام! ومن تلك اللحظة التي نجحوا فيها في السيطرة على عقول الناس، دخلت الحضارة الإسلامية في حالة تراجع أمام العالم كله. وعلى الرغم من هذه النتيجة السيئة فلا أحد يستطيع أن يستنبط أن هذه أفكار باطلة بدليل أن النتائج الملموسة في الواقع شديدة الوضوح على وجود خلل! ولا يسأل أحد منهم سؤالا واضحا وبديهيا: إذا كان ما أؤمن به من أفكار بعض الزعماء الدينيين يأتي دائما بنتائج سلبية في الواقع، أليس هذا دليلا على بطلانها؟

إنها عقول مغلقة لا ترى حولها، عقول تربت على الطاعة العمياء للآباء والمتحدثين باسم الله، عقول منفصلة عن الواقع المعيش ومنفصلة عن القرآن والسنة الصحيحة؟!

إن الطاعة كجزء أصيل من مفهوم الدين هي طاعة للقرآن والرسول مباشرة، وليس طاعة لأي متحدث باسمهما، فلا أحد يحمل «صكا إلهيا» يستوجب الطاعة؛ لأن المسئولية في القرآن الكريم مسئولية فردية وشخصية، ولا يجوز أن يرمي الشخص مسئولية ما يفعل على شخص أفتاه أو أرشده؛ فالإسلام ضد التبعية العمياء.

والمرجعية فقط هي مقاييس الحق، وليست أقوال الرجال، حتى ولو كانوا في

حجم وقامة الأئمة الأربعة أو غيرهم من القامات التاريخية. ولذلك يقول صديق حسن القنوجي في كتابه (أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم): «الأئمة الأربعة منعوا الناس عن تقليدهم، ولم يوجب الله سبحانه وتعالى على أحد تقليد أحد من الصحابة والتابعين الذين هم قدوة الأمة وأئمتها وسلفها فضلا عن المجتهدين وآحاد أهل العلم... لأن التقليد من صنيع الجاهل».

وعلى الرغم من موقف القرآن الحاسم من قضية التقليد، وموقف علماء الأمة الأوائل، فإن المتعصبين يتحدثون كما لو كان موقفهم قائما على براهين محكمة ونهائية! أي أنهم يخدعون غيرهم، بل ويخدعون أنفسهم دون أن يشعروا، بأنهم أصحاب الحق في اتباع رجال بعينهم بوصفهم حاملي أختام الحقيقة المطلقة ذات البراهين المحكمة، مع أن براهينهم مليئة بجوانب الخلل التي تدل عليها النتائج السيئة في الواقع المعاش!

وما هذا إلا لأن «الرؤية اللاهوتية للعالم» تنطوي على موقف «منغلق» غير قائم على التفكير النقدي؛ ومن ثم لا يستطيع المتعصب أن يخرج وراء ذاته فيرى عيوب تفكيرها. إن هذا الموقف متهافت؛ خاصة أن أصحابه يؤكدون معتقداتهم غالبا بسلطة الآباء أو القدماء أو قادة الجماعة دون برهان عقلي، ودون مراعاة الظروف المتغيرة، ودون أي احتمال لكونها ناقصة أو خاطئة أو معارضة للنصوص القرآنية المحكمة وقطعية الدلالة!

***هل الاقتتال الإسلامي- الإسلامي سيقيم دولة الإسلام؟!**

لا أدري من أين جاء بعض المسلمين المعاصرين الذين تحولوا إلى قنابل غضب وتدمير وكراهية ضد المسلم الذي يختلف معهم في الرأي وضد كل من يختلف معهم في التوجه السياسي، مع أن التسامح نتيجة حتمية للعقيدة الإسلامية في التوحيد؛ فالإسلام (كما عبر عنه القرآن والسنة الصحيحة) يقدم تصورا لله تعالى على أنه الإله الواحد، إله الناس أجمعين وربهم، سواء كانوا مؤمنين أو كافرين، مطيعين أو عصاة؛ وسواء كانوا أصوليين أو ليبراليين، أو من حزب النور أو من حزب التجمع، أو من جريدة «المصريون» أو من جريدة «الوطن».

في عصرنا، نجد المقتول الذي يستحل الإرهابي دمه لا يقول الشهادة فقط، بل يصلي ويصوم ويتصدق ويحج، أو ربما يدخر كل مدخرات حياته من أجل أن يحج.. ثم يأتي هذا الإرهابي ويقتله من أجل أن يقيم دولة الإسلام!

وهذا التصور ضد التصورات العقدية الأخرى، مثل اليهودية التي تنظر إلى الإله على أنه إله خاص بهم دون غيرهم؛ ومن هنا فهي غير متسامحة مع الآخر.

ويبدو أن بعض المشتغلين بالسياسة من المسلمين أُعجبوا بالتجربة اليهودية في شكلها الصهيوني الذي أقام دولة إسرائيل على أشلاء الفلسطينيين، فظنوا أن «الله» لهم فقط من دون الناس، بل من دون سائر المسلمين. مرة كان يجلس أحدهم في اجتماع أكاديمي معنا في قاعة «لطفي السيد»، وهي قاعة مجلس جامعة القاهرة، وكنا نتحدث في أمر يتعلق بالبحث العلمي والدراسات العليا، وكنا جميعا مسلمين؛ فوجه لنا الحديث - دون أن يكون للأمر أية علاقة بالموضوع المثار، ودون أن يأتي ذكر للإسلام، قائلا وهو في وضع المتكبر المتعالي على الآخرين: «عندنا في الإسلام»!

فكان رد الفعل التلقائي «ضحكة عالية»؛ لأنه يتحدث معنا كما لو كان هو المسلم ونحن كفار قريش!

إن هذا الشخص غريب التفكير لا يمثل نفسه فقط، ولكن يمثل طائفة تفكر بالطريقة نفسها.. طريقة الفرقة الناجية الوحيدة، بل إنه يفكر بطريقة اليهود الذين يعتقدون أن الله معهم ولهم من دون الناس، وليس رب العالمين.

هذه الطريقة في التفكير ربما تفسر لنا سرا من أسرار استحلال القتل والتفجير، وهي طريقة تتناقض بشكل مطلق مع طريقة تفكير الرسول صلى الله عليه وسلم الذي دعا لقبول كل من يشهد (أن لا إله إلا الله محمد رسول الله). روى البخاري ومسلم عن أسامة قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحرقة من جهينة، فصبحنا القوم فهزمناهم، قال: ولحقت أنا ورجلٌ من الأنصار رجلاً منهم فلما غشيناه (=تمكنا منه)، قال: لا إله إلا الله. قال: فكف عنه الأنصاري وطعنته برمحي حتى قتلته. قال أسامة: فلما أصبت الرجل وجدت في نفسي من ذلك موجدة شديدة، حتى رأيتني ما أقدر على أكل الطعام حتى قدمت على الرسول... وقال السدي: وكان الرسول إذا بعث أسامة أحب أن يثني عليه خيرا ويسأل عنه أصحابه. فلما رجعوا لم يسألهم عنه، فجعل القوم يحدثون رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقولون: يا رسول الله لو رأيت أسامة، وهو يعرض عنهم. فلما أكثروا عليه رفع رأسه إلى أسامة وقال: «يا أسامة أقتلته بعد أن قال لا اله إلا الله؟»، وفي رواية:

«فكيف تصنع بلا إله إلا الله؟»، قال أسامة: قلت يا رسول الله إنما قالها خوفا من السلاح. قال: «أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أصادق هو أم كاذب؟». وعن ابن إسحاق: فو الذي بعثه بالحق ما زال يكررها عليّ حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم!

والآن في عصرنا، نجد المقتول الذي يستحل الإرهابي دمه لا يقول الشهادة فقط، بل يصلي ويصوم ويتصدق ويحج، أو ربما يدخر كل مدخرات حياته من أجل أن يحج.. ثم يأتي هذا الإرهابي ويقتله من أجل أن يقيم دولة الإسلام!

وفي رواية لنفس الحديث، تحدث رجل يفكر بعقلية الإرهابي الجديد في عصرنا، فقال: ألم يقل الله: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله)؟ فقال سعد: قد قاتلنا حتى لا تكون فتنة، وأنت وأصحابك تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة.

هذا هو فيصل الحديث: هناك فرق بين القتال من أجل منع الفتنة، والقتال حتى تحدث الفتنة. انظر إلى سوريا أو مصر أو اليمن.. أليست كلها إما في الفتنة أو سائرة إليها بسبب الخوارج الجدد الذين يستحلون دماء المسلمين؟

والمفارقة أن العقيدة الإسلامية بطبيعتها متسامحة، ومع ذلك نجد بعض المسلمين أمعنوا في الانتقام والقصاص بمعناه «الثأري» لا بمعناه القرآني الذي يكون فيه القصاص من أجل الحياة لا من أجل الموت.

أين هؤلاء المتقمصون لدور الجهاد من قوله صلى الله عليه وسلم: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه فإن الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة». رواه البخاري ومسلم وأبو داود.

محمد الصغير أولاد أحمد: شاعر البلاد والأمل والثورة

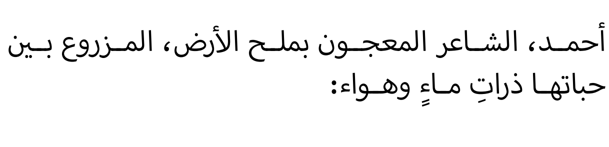


بقلم: عيسى جابلي
كاتب وإعلامي تونسي

ومرضّعا بالورد والحب ظهر.. محمّلاً بأتعاب ستين عاماً في حب البلاد كإله إغريقي يترجل. رفع قبعته السوداء، وانحنى بقامته الطويلة شجرةً تميل بها الرياح العاتيات، فتُطل على جذعها لتشمخ من جديد، ثم نتف شَعراً لم يعد موجوداً، في إشارة إلى فقدان شعره بسبب الأدوية والمرض اللعين، ليكمل الجملة بالصوت فيما بعد: «فقدت شَعري وما فقدت شِعري»..

معجون بملح الأرض

كان ذلك على مسرح الاحتفاء به شاعراً من أبرز الشعراء التونسيين في العصر الحديث. سافرت كلماته في الأرجاء مدوية بحب الحياة تزرع الأمل والثورة راسمة درباً للحرية بلا نهاية. إنه محمد الصّغير أولاد

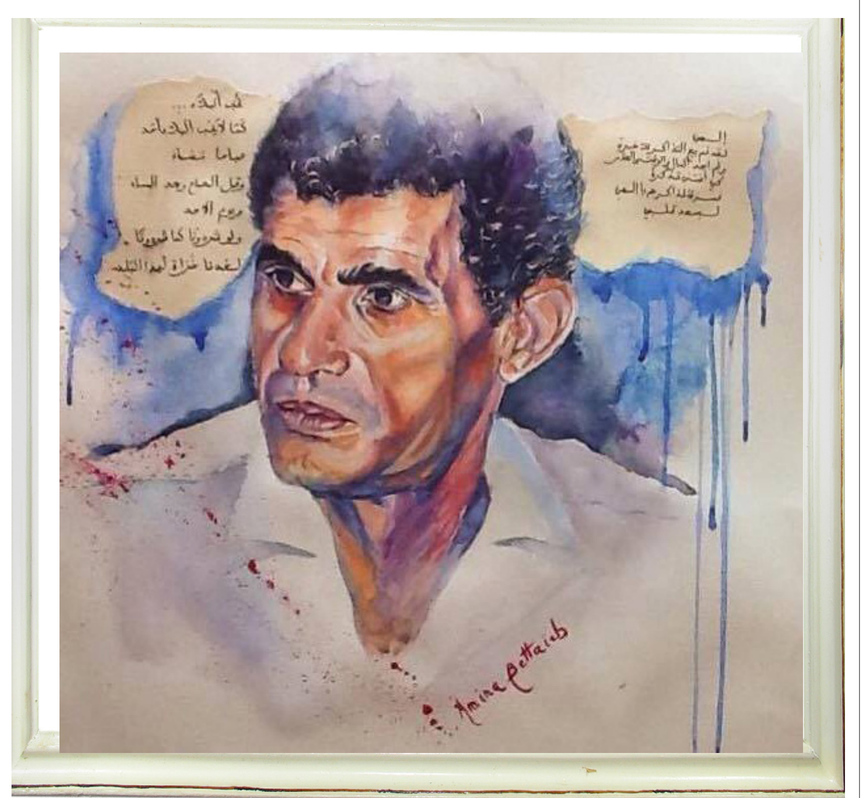


أحمد، الشاعر المعجون بملح الأرض، المزروع بين حباتها ذراتِ ماءٍ وهواء:

شبه متيقن كنتُ..
أمّا الآن:
فعلى يقين من أنَّهم احترموا الوصيَّة
وزرعوني
في كلّ شبر من هذه البِلاد
هذه البلاد
التي أضيف لَهَا ياء من موتي
وأسمّيها:
بلادي..

المتمرد الساخر والرقابة

أحب أولاد أحمد البلاد كما لم يحبّها أحد بسهولها وجبالها، بحلوها ومرها. تجرع كؤوس قمع نظاميها البورقيبي والنوفمبري بصبر الكبار نسراً جبلياً لا تثنيه عن التحليق بعيداً حصوات يرمي بها صبية عابثون. تحّدى جلاديها بمواصلة الحبّ، وأنّى لعاشق أن يتوب ودربه كدروب كلّ العاشقين وعر وموحش. هو الذي خبر زنازين النّظام ومعتقلاته في انتفاضة الخبز خلال اعتصام نظّم للدّفاع عن الاتحاد العام التونسي للشّغل، وصودر ديوانه «نشيد الأيّام السّتّة»، ومنع من النشر لمدة خمسة أعوام. أليس فعل الكَلِم



أولاد أحمد بريشة الفنانة أمينة بالطيب



أحب أولاد أحمد البلاد كما لم يحبّها أحد بسهولها وجبالها، بحلوها ومرها. تجرع كؤوس قمع نظاميها البورقيبي والنوفمبري بصبر الكبار

أقوى مما تأتيه الدبابة والجرافة والراجمة والصاروخ؟ بلى. لذلك واصل مقارعة الرداءة بشِعرٍ – صدرٍ عارٍ جامعاً في تركيبة عجيبة كل التراث الشعري العربي من امرئ القيس إلى الحطيئة إلى المتنبي إلى الشابي إلى منور صمادح، ناحتاً ما به يكون القصيد متفرداً متميزاً.

يعلّق في أحد الحوارات الصّحفيّة على ما مارسه عليه النّظام من رقابة، حتّى يخمد صوته الذي لا يخمد: «مورست عليّ الرّقابة سنوات، فحذفت مقاطع من قصائدي قبل نشرها، بل وغيّروا حتّى الكلمات». غير أن ذلك لم يثنه عن مواصلة السخرية والتمرد، فحول المأساة إلى موضوع شعري ينضح مرارة وألماً وإن كان ظاهره السخرية:

هذا أنا..
لا يقرأُ البوليسُ نَصّي في الجريدةِ ناقصاً..
بلْ يقرأُ المخطوطَ حِذْوَ مديرِها.
في اللّيل.
قبل توجّعي وصدورِها.
وإذنْ: سأكتبُ بالبريدْ
لمن أريدُ.. وما أُريدْ.

وما كان أولاد أحمد يحتاج إلى بريد في الحقيقة، فإن كلماته سافرت في قراطيس صغيرة يدسها الرفيق في جيب رفيقته فتطّلع عليها في غفلة من الجلادين، لتمتلئ حقداً وحباً: حقداً على الجلاد والرداءة، وحباً للبلاد لا ينطفئ. وانتقلت كلماته عبر الألسنة غير مبالية بالسياط. أما هو، فكان ينثرها في مقاهي العاصمة وأزقتها وشوارعها وحاناتها بلا هوادة، كنبي مجهول.

نحب البلاد

تجرع كأس الظلم بصبر الكبار، فلم يَعْيَ عن حب تونس. كالمتصوفة يهيم أولاد أحمد بالبلد، يتحدّى، يصارع، يقارع منقّباً بعين المبدع عن مكامن الجمال في بلد يرزح تحت نير الظّلم والدكتاتورية والأنظمة الفاسدة التي تنهش خضرته، وقوى الرّجعيّة التي تريد لفّه بالسّواد باثّاً الورد في كلّ مكان. ذاق السجن وعزل من عمله سنوات طويلة، ولكن ذلك لم يمنعه من حب البلاد كما لم يحبها أحد، فتونس «هي موضوع كتابتي الوحيد، شعراً ونثراً وكلاماً ومشْياً وحُلْماً وشراباً، منذ انخراطي في الكتابة وإلى هذه اللحظة» كما يقول. ومن أكثر قصائده التي سافرت في كل الأنحاء واللغات:

نحب البلاد
كما لا يحب
البلاد أحد
صباحاً
مساء
وقبل الصباح
وبعد المساء
ويوم الأحد
ولو قتّلونا
كما قتّلونا
و لو شرّدونا
كما شرّدونا
لعدنا غزاة
لهذا البلد

لم يكن أحد ليصدق أن شاعراً يمكن أن يهيم بوطنه - هو سماه «البلاد»، هكذا يحلو له - مثلما هام به أولاد أحمد، إلى أن أفصح ليلة تكريمه عن «تونس» أخرى.. اسم والدته الحقيقية. فقد كانت القبائل في سيدي بوزيد وبعض المناطق المحيطة تهدي المولودات الجديدات اسم البلاد، لتلتحم الأنثى بالأرض في تركيبة أسطورية تتحدى التاريخ والموت، حتى إذا ما ماتت تونس ظلت تونس الأخرى على قيد الحياة. تتناسل «البلاد» في أسماء نسائها بلا هوادة.

لم يكن أحد ليصدق أن شاعراً يمكن أن يهيم بوطنه مثلما هام به أولاد أحمد، إلى أن أفصح ليلة تكريمه عن «تونس» أخرى.. اسم والدته الحقيقية





أحب المرأة التونسية، وافتخر بها، ودافع عنها، وجعل منها موضوعاً لأجمل قصائده، مرصّعاً إياها بالجمال

عقروا ناقتي

وعلى الرغم من الشكوى المرة والآلام الدفينة بما لحق شاعرنا من أذى، فإنه يستعير صورة النبي صالح لبث شكواه والتعبير عن ظلم الأهل في مزيج بين الحزن والسخرية والخيبة:

إلهي:
أعنّي عليهمْ
لقد عقروا ناقتي
وأباحوا دمي في بيوتٍ أذِنْتَ بأن لا يُراقُ دمٌ فوق سُجّادِها!

***

إلهي:
أعوذُ بك الآن من شرِّ أهلي
يبيعون خمْرًا رديئاً
ويُؤذونَ ليلَ السَّكَارى البريءْ!

***

إلهي:
لقد تمَّ بيعُ التذاكِرِ للآخرهْ
ولم أجد المال، والوقتَ، والعُذرَ
كي أقتني تذكرهْ
فمزق تذاكرهمْ يا إلهي
ليسعدَ قلبي
ألم تعد الناس بالمغفرهْ

***

إلهي:
أريدُ جرادًا لكلّ الحقول
ومحوِ جميع النقاطِ
وقحطا لكلّ الفصول
وطيْرًا أبابيل للاحتياط!

نساء ونصف

أحب المرأة التونسية، وافتخر بها، ودافع عنها، وجعل منها موضوعاً لأجمل قصائده، مرصّعاً إياها بالجمال، هو الذي وصف نساء تونس بأنهن أكبر من الوصف. إنهن، تلك التي تعجن الخبز في الفجر في القرى ليكبر أبناؤها بين الكتب، وتلك التي، في الليالي القاتلة برداً، تلف «جراءها» بملاءتها السوداء كي يكبروا في حب الأرض، وتلك التي تبيع خلاخلها الفضية كي يلتحق أولادها بالجامعات، وتلك التي تزرع القمح وتصنع الخيامَ وتبني البيوت، إنهن الكاهنة البربرية وعزيزة عثمانة وبشيرة بن مراد وغيرهن كثيرات. نساء هن في كلمة «نساء ونصف» ناقلاً التعبير من بساطة

اللّهجة العامية إلى جمالية الفصحى وعبقريتها:

كتبتُ،
كتبت...
فلم يبق حرف
وصفتُ
وصفت
فلم يبق وصف
أقول، إذاً،
باختصار وأمضي
نساء بلادي
نساء ونصف

البِركة.. حجر الشعر

إبّان الثّورة الـتي انطلقت من مكان مولده «سيدي بوزيد»، كان أولاد أحمد من أبرز أصوات الثّورة، هو الذي قضى نصف قرن يرجم النظام بحجر الكلمات بلا كلل. انزوى في بيته يكتب القصائد إلى أن تهاوى صرح الظلم، حتى كأنه لم يكن سوى وهم عشش في الأذهان، قبل أن يكون لقطاع الطرق واللصوص تحويل وجهتها إلى حيث لا يبتغي الشاعر، إلى الظلمات من جديد. هب قوم لا نعرفهم ولا يعرفوننا يبشرون بعقبة يأتي في القرن الواحد والعشرين، ليفتح بلاداً تربت في حجورنا نغزل ضفائرها. فأعلن الثورة من جديد. رفع صوته ناقداً يرفض أن يهادن رافضاً مشروع أحزاب الإسلام السياسي التي تبدو له لا تاريخية، وتسعى لإعادة تونس إلى عصور الظلمات.

وكيف له أن يقتنع بمشروعهم السّياسي، وهو يرى فيه نقيض آماله وأحلامه: «نحن نتحدّث عن الدّولة المدنيّة، وهم يتحدّثون عن دولة الخلافة، نحن نتحدّث عن دولة القانون، وهم يتحدّثون عن دولة الشّريعة، نحن نتحدّث عن التّداول السّلميّ للسّلطة، وهم يتحدّثون عن التّمكين الإلهيّ، نحن نحلم ببناء وطن للمواطنين، وهم بصدد بناء إسطبل للرّعيّة نحن نؤمن بالمساواة بين الرّجل والمرأة، وهم يعتبرونها ناقصة عقلاً وديناً». وأعلن رفضه لكل دستور لا يحترم حرية الإنسان وحقوقه، ممتشقا سيف الشعر والكلم وفي مقلاعه حجر الشعر يلقيه في البركة الراكدة:

إذا نصّ دستورهم عن شخوص سوانا
وعن مَرْأة لا نراها
وعن بلدٍ ليس هذا

> كفّره يوسف القرضاوي، ويكفره من أبناء جلدته في اليوم آلاف الصبيان المحتفلين بأول زُغَيْبَات تنبت من لحاهم قبل أن يصيروا «دَوَاعِشَ» رسميين



أولاد أحمد يتسلم هدية من الفنانة أمينة بالطيب



وعن شرطةٍ للجسدْ
وضاعت مصائرنا في الضباب
وضاع الضبابُ... وضاع البلدْ
فذا حجرُ الشعرِ في البِرْكَةِ الراكدةْ..
الواحدُ الشعبُ

أولاد أحمد لقب يحيل على ذلك الفرد المفرد النحيل الطويل الساخر الغاضب، ولكن حذار من مكر اللغة فما نظنه «ولداً» هو «أولاد».. أولاد في كل مكان يصدحون «نحب البلاد».. إنه جمع يختزل بؤس الفقراء والبسطاء والضحايا والأرامل والنّساء والمغبونين.. إنه تجربة شعب على مدى أكثر من نصف قرن. إنه الشعب:

هذا أنا..
فكّرتُ في شعبٍ يقول: نعمْ ولاَ
عدّلتُ ما فكّرتُ فيهِ لأنّني؟ ببساطةٍ؟ عدّلت ما فكّرتُ فيه
فكّرتُ في شعبٍ يقول: نعم، لـ: لاَ
فكّرتُ في عديدِ الضحايا واليتامى والأرامل واللصوصْ
فكّرتُ في هربِ الحروفِ من النصوص.
فكّرتُ في شعبٍ يغادرُ أرضهُ
بنسائهِ ورجالهِ
وجِمالهِ وكلابهِ.
فكّرتُ في تلكَ اليتيمة؟ في الحكومة؟
وحدها تستوردُ التصفيقْ
من حفلٍ لسوبرانو يُغنّي للغزالةِ
والعدالةِ والمسيحْ.
فكّرتُ في صمتٍ فصيحْ
مضتِ الحياةُ كما مضتْ
مضت الحياةُ تهافُتًا وَ.. سَبَهْلَلاَ
سأقولُ للأعشى الكبير قصيدة في البار،
إن نفذَ الشرابُ، وصاح في ليلِ المدينة ديكُها وغُرابها:
- يــــا ناسُ
ليس هناك؟ بعدَ الآنَ؟ غَدْ.
أكبُرُها بعام

طاف أولاد أحمد في الآفاق المدن الكبرى بدءاً بتونس العاصمة، ومروراً بباريس وصولاً الى عديد المدن التي زارها، مرة طالب علم، ومرة شاعراً يعرف بقصيدته الثائرة في وجه الجمود الفني والثقافيّ والاجتماعيّ، دون أن ينسى في صخب هذه العواصم مدينته الريفيّة القصيّة المنسيّة ودون أن ينسى أنه فيها ولد عام ١٩٥٥ مردّداً في كلّ مرّة بأنه «أكبر من تونس الحديثة المستقلة بعام»:

بكّرتُ للدّنيا صبيحةَ يومِ سَبْتْ.
كان الفرنجةُ يرحلونَ
ملوِّحينَ بشاراتٍ منْقُوصةٍ من نصْرِها...
وأنا أنُطُّ مع الفراشةِ في حقولِ الأقْحوان.
بعْدي، بعامٍ،
استقلّتْ تونسُ.. الخضراءُ: من جهةِ الشمالْ
هي أمٌّ من؟
وأنا أخُوها في الرضاعةِ والمنامةِ والحداثةِ

والتّلكّؤ.. والسّؤال؟
لا تتركاني مع الذئب وحيداً

عبّ الشّاعر من نبع الحياة كما اشتهى، وصارع ضرباتها مرضاً تارة وتكفيراً من القوى الرّجعيّة تارة أخرى. كفّره يوسف القرضاوي ويكفره من أبناء جلدته في اليوم آلاف الصبيان المحتفلين بأول زُغَيْبَاتٍ تنبت من لحاهم قبل أن يصيروا «دَوَاعِشَ» رسميين، فأدرك أخيراً أنّ الحياة غدت ضرباً من العبث. كالحافرِ قبره، أعدّ عدّته ورتّب وصيته استعداداً لموت قضى سنواته في انتظاره، يخاتله فلا يأتي، ينساه فيتراءى له ماثلاً في مرضه، وفي شَعره الذي تساقط مُخلياً المكان لشِعره. هو الذي رتب وصيّته متخيّلاً يوم موته بدقائق تفاصيله جاعلاً من الموت حرفة من حرفه الكثيرة، أو مجموعة من العلب الفارغة، يلهو بها كما كان يفعل صبياً في بطاح سيدي بوزيد. ها هو يستحضره في قصائده لينتصر عليه ويخضعه لسطوته ولسخريته اللاّذعة، ولم يبق لجمهور أولاد أحمد ومحبيه سوى تطبيق وصيته. أما هو فسيواصل النزال حتماً. سيقارع المرض والألم بصدر عار وكلمات عبقرية، كان آخرها لما صرخ:

أيها الطب والرب:
لا تتركاني مع الذئب وحيداً
عندما تورق الكلمات

ومهما يكن، فإن المبدعين العباقرة لا يخشون الموت، لأنه بوابتهم نحو الخلود، وإلا كيف يموت من يترك لنا «نشيد الأيّام الستة» (١٩٨٤)، و«ليس لي مشكلة» (١٩٩٨)، و«حالات الطريق» (٢٠١٣)، و«تفاصيل» (١٩٩١) و«القيادة الشّعريّة للثّورة التونسية» (٢٠١٣) والقائمة لم تكتمل. ولئن رفض تكريم الرئيس التونسي عام ١٩٩٣ بعد تأسيس بيت الشعر، فقد حظي بعديد الجوائز، مثل جائزة قرطاج العالمية للشعر عام ٢٠١١ في إطار الملتقى التونسي الإسباني الأول للثقافة، كما حظي بتكريم ضخم أشرفت عليه وزارة الثقافة التونسية في ١٤ أكتوبر (تشرين الأول الماضي بالمسرح البلدي بالعاصمة، في حفل حضره جمهور غفير من الأدباء والفنّانين، في ليلة اتثال فيها الشعر وعانق الموسيقى والرسم والنحت، وانتصر أولاد أحمد مرة أخرى على موته، وأكّد لمرضه أنّه سنديانة لا تموت مهما تساقطت أعضاؤه وتناثرت؛ فكلماته ثابتة لا تموت، بل إنها تتكاثر فينا وتورق عصافير وأزهاراً.




ما السبيل
الواقعي
لتجفيف البيئة
الحاضنة
للتطرف في
العالم العربي؟

ما السبيل الواقعي لتجفيف البيئة الحاضنة للتطرف في العالم العربي؟



إعداد: منى شكري
إعلامية أردنية

أجمع باحثون ومثقفون عرب على أن بناء مجتمع قائم على العدالة والحرية وتكافؤ الفرص، يسوده القانون من أهم الأسباب التي يمكنها تجفيف البيئات الحاضنة للتطرف.

وطالب أكاديميون استطلعت مجلة «ذوات» آراءهم في سؤال عددها التاسع عشر: ما السبيل الواقعي لتجفيف البيئة الحاضنة للتطرف في العالم العربي؟، بنشر ثقافة التسامح وتقبل الآخر والتأكيد على فكرة أن الدين الإسلامي ضمن للإنسان حرية المعتقد بقوله تعالى: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، كما طالبوا بحظر خطاب الكراهية والدعوة إلى العنف في الدول العربية والإسلامية، وأن تُجرَّم بنصوصٍ صريحة جميع الخطابات التي تدعو إليها، سواء في المنابر الإعلامية أو الدينية أو في المناهج الدراسية.

ونبهوا إلى أهمية كفالة الحريات العامة واحترام حقوق الإنسان، مشددين على أن قمع الحريات يؤدي بالضرورة إلى تعزيز قوى التطرف، داعين الحكومات إلى الاضطلاع بدورها المنوط في تطوير التعليم، وإيجاد فرص العمل للشباب وتوجيه طاقاتهم تنموياً واقتصادياً، ودعم مؤسسات المجتمع المدني.

ولفت الباحثون إلى أهمية إجراء مراجعة شاملة للمناهج الدراسية التي تحتفي غالبيتها بتفسيراتٍ خاطئة تحض على العنف وتعزز خطاب الكراهية الذي يغذي التطرف، وتوجيه كافة الجهود لتنشئة أجيال تقبل الآخر وتحترمه، قادرة على بناء جسور الحوار في دول مدنية تعتمد على المواطنة ويسودها القانون.

ورأى مختصون أن التطرف الديني في تاريخنا تشكل نتيجة تراكم ثقافي طويل، والقضاء عليه يتطلب أيضاً «تراكماً ثقافياً طويلاً يبدأ من الآن، ويراهن على المستقبل»، ومن هنا ولمواجهة هذا التطرف، يجب أن نخرج من «التقديس»، وأن نعيد بناء الثقافة الإسلامية على أسس منهجية سليمة.

ووصف باحثون ما تلجأ إليه بعض الدول العربية اليوم لمواجهة التطرف الديني، والمتعلق بالقوة الأمنية والملاحقة القضائية والاعتقال، بأنه «جزء واحد من العلاج»، مشيرين إلى أنه «يغطي عجز الدول العربية عن اللجوء إلى السبيل الواقعي الأكثر أهمية»، ويتمثل في: إعادة النظر في الثقافة الدينية بشكل جذري، وتحول المدرسة إلى فضاء لتشرب التدين المعتدل الذي يزرع في نفسية الطفل منذ السنوات الأولى الشعور بخطورة التطرف الديني، ويعلمه التعايش مع الآخر القريب أو البعيد، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، والإيمان بالاختلاف.

ودعوا إلى توفير ظروف سياسية واقتصادية مريحة للفكر، منوهين إلى أن مجال المحاكمة العقلية سيقل بازدياد قلق الوسط الذي يتواجد فيه الأفراد، وكل ما ينتجه العقل عندما يكون غارقاً في المشكلات ينطوي على خطر الانزلاق في التعميم وتالياً الأحكام المتطرفة.

في حين رأى بعض الباحثين أن الحل في تجفيف الإرهاب والتطرف والتكفير، يبدأ أولاً بإعادة الاعتبار للقومية العربية، وإنعاشها، ليأتي بعد ذلك تعزيز الوعي العربي والإسلامي بصحيح الدين، كما حذروا من مواصلة الاعتماد على الغرب في دحر الحركات الإرهابية؛ لأنها أصلاً ولدت في رحم الغرب ونمت في حضن مصالحه، وليس أدل على ذلك من التمويلات الضخمة والأسلحة الحديثة مما لا تملكه الجيوش العربية. عندها يمكن أن تتشكل جبهة عربية واعية واثقة بكيانها وبقوتها وتاريخها ومنطقها السليم؛ لأن دحر هذه النزعات لا يكون بالسقوط في كمائن تستدرجنا إلى قتال بعضنا بعضاً.

الخروج من التقديس وإعادة بناء الثقافة الإسلامية



الباحث المغربي في الفكر الإسلامي والجماعات الدينية الدكتور إدريس الكنبوري يشير إلى أن هذا السؤال «شائك»، ويتطلب الكثير من التفكير في إطار جماعي، على أساس بلورة تصور تشاركي بين المفكرين والفاعلين والمسؤولين بمختلف مستوياتهم. فليس هناك، برأيه، «سبيل واقعي» واضح ومجرب، ويمكن التعويل عليه بهذه السهولة، وإذا كان التطرف الديني في تاريخنا قد تشكل نتيجة تراكم ثقافي طويل، فإن القضاء عليه أيضاً، يتطلب تراكماً ثقافياً طويلاً يبدأ من الآن ويراهن على المستقبل.

ويبين الكنبوري أن هناك «سبيلاً واقعياً» تلجأ إليه الدول العربية اليوم، لمواجهة التطرف الديني، وهو القوة الأمنية والملاحقة القضائية والاعتقال، لكن هذا «جزء واحد من العلاج»، وهو في الحقيقة يغطي «عجز» الدول العربية عن اللجوء إلى «السبيل الواقعي» الأكثر أهمية، أي إعادة النظر في الثقافة الدينية بشكل جذري، وتحول المدرسة إلى فضاء لتشرب التدين المعتدل الذي يزرع في نفسية الطفل منذ السنوات الأولى الشعور بخطورة التطرف الديني، ويعلمه التعايش مع الآخر القريب أو البعيد، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم، والإيمان بالاختلاف، ليس انطلاقاً من أية فلسفة غريبة تحاول تعقيد المهمة على المسلمين العاديين، ولكن انطلاقاً من أن القرآن الكريم واضح في هذه الناحية، ويطالب المسلم بمراعاة علاقاته مع الآخرين كي يكتمل إسلامه.

> كي نحارب التطرف الديني، يجب أن نخرج من التقديس وأن نعيد بناء الثقافة الإسلامية على أسس منهجية سليمة

وينوه الكنبوري إلى وجود العديد من الأصوات من باحثين ومفكرين «يزيدون في الطين بلة ويؤججون نيران التطرف الديني لدى الطرف الآخر» من خلال «التشدد الأعمى» تجاه الفلسفة الغربية و«الهجوم» على التراث الإسلامي بطريقة فيها الكثير من «الحمق والجهل».

ويستدرك الباحث «نعم، نحن جميعاً نريد محاربة التطرف الديني؛ لأنه عنوان للإرهاب، لكننا لا نريد محاربة التراث الإسلامي، كما لا نريد تجديده من خلال الخروج عليه، كما يرى البعض، بل أن نجدده من داخله، وهناك كثير من الفقهاء والعلماء الذين لو رجعنا إليهم اليوم لوجدانهم أكثر حداثة وأكثر تشدداً ضد التطرف الديني».

ويتابع أن المشكلة موجودة لدى الطرفين معاً، لدى المتطرفين؛ لأنهم يسيئون فهم التراث الإسلامي ويحرفونه عن مقاصده، ولدى الحداثيين؛ لأنهم لا يفهمون هذا التراث ويبخسون من قيمته مقابل الإعلاء من قيمة الفكر الغربي، الذي يحرفونه هو الآخر، تماماً كما يفعل السلفيون مع التراث الإسلامي.

ويخلص الكنبوري إلى أننا كي نحارب التطرف الديني، يجب «أن نخرج من التقديس، وأن نعيد بناء الثقافة الإسلامية على أسس منهجية سليمة»، مع التذكير بأن الكثير من الحداثيين «هم جزء من هذه الثقافة الإسلامية التي يتعين إعادة بنائها، لأن الخلل موجود لدينا جميعاً».

تعزيز قيم الوسطية والاعتدال والتسامح



من جهته، يرى الأكاديمي والباحث المصري الدكتور محمد سعيد عفيفي أن حركات التطرف تعتمد في انتشارها على قدرتها الذاتية في توصيل فكرها واستقطابها لأعضاء جدد، وتتعايش هي الأخرى على المصالح السياسية الإقليمية المتضادة التي تمكنها إعلامياً من بسط فكرها لتمرير مصالحها السياسية دونما وجود نظرة استراتيجية إقليمية تراعي الأمن والسلم الإقليمي، فإن القوى الإقليمية قد تكون قادرة على أن تنشأ أو تدعم الحركات الإرهابية لكنها غير قادرة إطلاقاً على إيقاف هذه الحركات أو حتى السيطرة عليها.

ويضيف الباحث: إذا نظرنا إلى الأسباب الذاتية؛ فنحن نعلم أن الحاجة تضع من بعض فئات المجتمع وفق إرهاصات معيشية في ظل جيوب الفقر والعوز والجوع والبطالة في مجتمعات العالم الثالث، لتشكل بيئة يكون لها دور كبير في إيجاد مثل هذه الحركات المتطرفة وتناميها، فتقوم حركات التطرف باستغلال هذه البيئة لاستقطاب عناصرها وتوسيع أفكارها، وهذا لا يجعلها تبني وتقاوم ليس على أسس علمية أو عقائدية واضحة، بل هي اعتقادات فردية لشرذمة أفكار نتيجة معاناة مستمرة وفق المظاهر التي ذكرت سابقاً، كما أن عامل الاحتلال والقهر يؤدي إلى اختلالات في المنظومة الفكرية وكذلك الاجتماعية والسياسية، فلا منطق يحكمها ولا عقل يقبلها، بل هي تكون بمثابة ردود فعل في غير مكانها ودون تصور واقعي لها ويكون السبب الأول لها المعاناة التي تلحق بالمجتمع نتيجة القهر، مما يؤدي إلى وجودها ضمن آلية عمل متطرفة.

> للعلماء الراسخين في العلم دورهم في ترشيد بوصلة انحراف الجماعات المتطرفة، وحماية الشباب من هذا الطريق المظلم، وردهم عنه قبل تورطهم فيه

غياب الديمقراطية في المجتمعات يؤدي أيضاً، وفق عفيفي، إلى بلورة مناخات سلبية يكون لها دور كبير في إقصاء وتهميش رأي الآخر، كما أن الاختلاف سيكون ضمن منظومة محصورة وأفكار لا يتسنى لها أن تقود إلى الوضوح في الرؤيا، بل إلى أفكار تأتي ضمن نطاق الإرهاب، ولغة التكفير وتفكيرهم المحصور بآراء منغلقة لا تحكمها سياسة أو حتى أسس واضحة، كما أن اختلال ميزان العدالة سيترك أثراً سلبياً كبيراً في إيجاد بيئة تستقطب هذه الفئات التي سيكون لها الدور الأكبر في إقناع من حولها، باعتبارها جاءت كبديل لإحقاق عملية العدل والعدالة بين أفراده والتخلص من الظلم والمعاناة التي تحيط بهم.

واستناداً إلى ما ذكر، فإن غياب السمة المدنية وسيادة القانون عن المجتمع سيكون لها، بحسب الباحث، تبعات كبيرة في ظل وجود هذا الفكر وخلاياه؛ حيث يؤدي استشراؤه إلى إحلال الفوضى وانعدام النظام، وحتى الشعور بالأمان في المناطق التي ينحكم بها هذا الفكر المتطرف، لا سيما وأن هذه الحركات لا تحتكم إلى القيم المدنية ولا إلى المرجعيات الدستورية، الأمر الذي يؤدي إلى عدم الاستقرار المجتمعي، وغياب الأمن، وظهور عوامل سلبية في التعامل مع كيانات الدول التي تظهر فيها، ما يؤدي إلى تراجعها واحتكامها لدول مسيطرة ومهيمنة ستكون لها عوناً للتخلص من هذه المعاناة، وهذا يجلب لها ضياعاً ورضوخاً أكبر.

ويؤكد عفيفي أن مكافحة التطرف لا تستطيع دولة وحدها الحد منه أو القضاء على جيوبه، بل بحاجة إلى استراتيجية شاملة برعاية دولية، لتكون قادرة على توظيف كل المجهودات في الاتجاهات التي تخدم إيجاد حوار بين الحضارات ضمن المحتوى الإنساني، وتقوم هذه الاستراتيجية أيضاً على نبذ العنف بكل أشكاله بما في ذلك إرهاب الدولة، وإيجاد حالة قيمية تستند إلى القيم الإنسانية المدنية، فإن العالم بات بحاجة إلى قوانين عادلة تحكم تصرفات مجتمعاته دونما تمييز، وقانون دولي ذي ضوابط تنفيذية تساعده في ترسيخ حالة الأمن والسلم الدولي بصورة جلية.

وتجفيف المنابع التي تمد الإرهاب بالحياة، وتغذيته، أمر في غاية الأهمية، ومن ذلك على سبيل المثال وفق ما أورد عفيفي: ضرورة القضاء على التوترات الدولية، وإيجاد الحلول لظواهر؛ البطالة والفقر والمرض، والتي تشكل في مجموعها بيئة إحباط، يمكن استغلالها من قبل صناع الموت، والتطرف، إضافة إلى أهمية تعزيز قيم الوسطية والاعتدال والتسامح والتعايش، والحوار بين الحضارات وبين الثقافات، والتصدي لنزعات التطرف والتشدد، سواء كانت فتاوى مغلوطة أو أفكاراً متشددة.

وينبه الباحث بأن للعلماء الراسخين في العلم دورهم في ترشيد بوصلة انحراف الجماعات المتطرفة، وحماية الشباب من هذا الطريق المظلم، وردهم عنه قبل تورطهم فيه، باعتبار ما يغلب على هذه الفئة من سيطرة روح التمرد، والعناد الغالب عليهم تجاه الكبار، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، اعتمادهم على أفكار مضادة خلافاً لما يرتضيه المجتمع لنفسه.



ظروف سياسية واقتصادية مريحة للفكر

يستهلّ الباحث والكاتب السوري سامر عساف حديثه عن تجفيف منابع التطرف بقوله: عندما أعلن نيتشه «موت الله»، لم يكن يقصد الموت المادي، ولا هو قصد انحلال الدين فقط، بل أراد موت «المطلق». منذ ذلك الوقت، وبعد أنشتاين خصوصاً، تأصلت النسبية وتراكمت في المجتمعات الغربية، لتتموضع مكان المطلق.

وتعتبر هذه الثقافة، بحسب عساف، الرد الحاسم على التطرف بجميع أشكاله، القائمة على واحدية الحقيقة وتعميمها. ويتابع أن النسبية، بما هي تراكم معرفي كمي، فإن إدراجها في التفكير سيتيح إمكانيات تحيط بألوان الموضوع أو الشيء المدرك وتترك مساحة للشك والارتياب، على أساس أن الفردية محدودة لا يمكنها أن تكون إلا محتواة في الكل الموضوعي ولا يمكنها بلوغه.

ويوضح الباحث أن تناول الموضوع من هذه الزاوية؛ أي الفردية، مهم ويفترض أن التراكم المعرفي يقود إلى النسبية، ولكنه لا يجيب على سؤال تطرف الفرد في إطار المجموعة، أي مجموعة، إلا بشكل جزئي. بمعنى، عندما يكون التطرف وإلغاء الآخر فوق المستوى الفردي، ويكون في إطار مجموعة تتقاسم هذه الأيديولوجية (كالمجموعات الإثنية أو الدينية مثلاً..). هنا تبرز أهمية الهوية السسيولوجية التي بحث فيها هنري تاجفل وتورنر وغيرهما، والتي تعتبر مكملاً للهوية الفردية، أو تعريف الفرد لذاته من خلال المجموعة. فمن خلال التماهي مع المجموعة ينزع الفرد إلى سحب قيمها على فرديته. تجدر الإشارة إلى أن الهوية الفردية والهوية السوسيولوجية تتناسبان عكساً مع بعضهما بعضاً، فكلما صُقِلت الهوية الفردية بالمعرفة والقيم قلّت الحاجة إلى الهوية السوسيولوجية، وذلك استناداً إلى مبدأ الإغناء.

> الهدف المشترك هو عامل آخر مهم في التقليل من التطرف ضدّ الآخر، فالهدف المشترك يجعل مختلفين أو أكثر مضطرين للعمل معاً لإنجاز الهدف

وينوه عساف إلى أن تمايز المجموعات هو نتيجة وضرورة في صيرورة التطور البشري، وهذا التمايز يقود في قسم منه إلى صراعات قد تكون مدمرة كالحروب الأهلية مثلاً، وما تحرّضه من تطرّف. ويمكن الرد على هذا الخطر، وفق الباحث، من خلال التخلص من الحدود البالية للمجموعات وخلق حدود أخرى مبنية على تعاريف تتناسب مع الحقبة الزمنية، بأن تقوم العلاقات على روابط مصلحية واعية لا على مسبقات موروثة. الهدف المشترك هو عامل آخر مهم في التقليل من التطرف ضدّ الآخر، فالهدف المشترك يجعل مختلفين أو أكثر مضطرين للعمل معاً لإنجاز الهدف.

كل ذلك يجب أن يتم، بحسب الكاتب، في ظروف سياسية واقتصادية مريحة للفكر، فمجال المحاكمة العقلية سيقل بازدياد قلق الوسط الذي يتواجد فيه الأفراد، وكل ما ينتجه العقل عندما يكون غارقاً في المشكلات ينطوي على خطر الانزلاق في التعميم وتالياً الأحكام المتطرفة.

تأسيس مجتمع يقوم على العدالة والحرية



من جانبه، يبين الكاتب والباحث الأردني سامح محاريق أن التطرف هو سلوك فردي لا يمكن أن يرتبط من حيث المبدأ بفئة معينة أو مجتمع دون غيره، فالتطرف هو (المتمم) الذي يراه الفرد بين واقعه الراهن والوضع الذي يتوقع أنه يستحقه، ولأن ظروفاً موضوعية سائدة ومسيطرة تحول دون تمكينه من الأدوات، فإنه يقوم بعملية (تفريغ) عدائي تجاه المجتمع ككل، وهو لا يناقش نفسه أصلاً حول استحقاقه من الناحية (الذاتية)؛ بمعنى ما يحوزه من إمكانيات أو قدرات، فالدلائل تتدافع وتتزاحم أمامه على صعود كثيرين من غير المستحقين لمراتب متقدمة، حيث يتحصلون على ما يفوق استحقاقهم (الذاتي)، وعليه يعتبر ضمنياً أنه تعرض لعملية سرقة أو سطو من الآخرين نتيجة تحكمهم أو اقترابهم من السلطة.

ويتابع أن التطرف يتحول إلى فعل إرهابي في ظل وجود (المنظم) الذي يستجمع الحصيلة المترتبة على عملية الاستغلال سواء مضمرة أو معلنة، ويحولها إلى فعل تجاه المجتمع، وأحياناً تجاه أية منظومة مهما تكن، فالمتطرف يرى نفسه فقط، ويعيش في ذاته، ويجتر هامشيته، ويحول ذلك كله إلى نظرة استعلائية تجعله يتطلع لمجريات العالم من موقع القاضي والمدعي ضمن توافق لا تدحضه أية أدلة مناوئة بالنسبة إليه، متجاهلاً حقيقة مفادها أن إنتاج الضحايا لا يقتصر عليه هو أو على فئته الخاصة.

نظرية الفرقة الناجية، وفق محاريق، محرك أساسي في التطرف والإرهاب، وكلما استغلقت ظروف الحياة المادية أمام المتطرف والمشاركة المحققة للذات يراهن على الأخروي في مقابل الدنيوي، ويبدو أنه ليس ثمة مخرج من حلقة التطرف والإرهاب في هذه الحالة دون العمل على تأسيس مجتمع يقوم على العدالة والحرية، بالطبع ليس كمجرد قيم مطلقة يمكن للأسطورة الدينية أن تنازع العالم الأرضي في صورتهما المثالية (كمالات التحقق)، ولكن كمجموعة من الإجراءات القابلة للنقد والتعديل بناء على ديناميكية المجتمع؛ لأن الثبات ذا الصفة اللاهوتية الذي تؤسسه الممارسة السياسية في إحدى المراحل، ومهما يكن مناسباً للظرف التاريخي يتحول مع الوقت إلى أسلوب جديد للفرز، وتترتب عليه هوامش منتجة للتطرف.

> الديمقراطية بوصفها ثقافة وعملية جدلية قبل أن تكون نصوصاً قانونية هي المخرج الوحيد للتخفيف من وطأة التطرف، وعدا ذلك إجراءات مرحلية وتسكينية

ويرى محاريق أن الديمقراطية بوصفها ثقافة وعملية جدلية قبل أن تكون نصوصاً قانونية هي المخرج الوحيد للتخفيف من وطأة التطرف، وعدا ذلك إجراءات مرحلية وتسكينية.



حظر خطاب الكراهية وكفالة الحريات



ويشير الخبير السوداني في القانون الدولي رفعت الأمين، أن الجهود العسكرية والأمنية لم تحرز تقدماً، على جميع المستويات، في الحد من الإرهاب، ويبدو جلياً أن الإرهاب تشكل من جديد في أثوابٍ متعددة، ليمارس أعماله الإجرامية في العديد من المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية.

ولم يكن السبب في فشل الآلية العسكرية هو تفوق القوى الإرهابية عسكرياً، بحسب الأمين، بل على العكس من ذلك، ظلت القوى المناهضة للإرهاب هي الأقوى عسكرياً واستخباراتياً، فتمددت الآلة الإرهابية من كابول في أفغانستان، وانتشرت جرائمها في العديد من العواصم والمدن في المنطقة العربية وفي غيرها من مناطق العالم، بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية.

ويردف الباحث أن تمدد الإرهاب لم يكن تنظيمياً، بقدر ما كان تمدداً للأفكار المتطرفة، أسهمت فيه العديد من العوامل أهمها؛ البيئة الاستبدادية الحاكمة بالقمع في بعض مناطق العالم، والأفكار الدينية القائمة على التعصب والكراهية المدعومة - في بعض الأحيان - من أنظمة رسمية في بعض البلدان العربية. هذه الأفكار المتعصبة صار التعبير عنها، وفق الأمين، صريحاً بالتزامن مع الانتهاكات الإسرائيلية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، الأمر الذي مكن لها في بعض المجتمعات العربية، وجعل لها أنصاراً وأشخاصاً يتعاطفون معها، وبالإضافة إلى هذين العاملين توجد عوامل أخرى متصلة بالأوضاع الاقتصادية، وتفشي البطالة وانعدام الأمل لدى قطاعاتٍ واسعة من الشباب، جميعها عوامل تمثل روافع للفكر المتطرف وتجعله يقف على أرضيةٍ صلبة.

> على الدول الإسلامية حظر خطاب الكراهية والدعوة إلى العنف، سواء في المنابر الإعلامية أو الدينية أو في المناهج الدراسية، وأن تُجرَم بنصوص صريحة جميع الخطابات التي تدعو إلى ذلك

ويوضح الأمين أن معالجة التطرف تتطلب العديد من الإجراءات أهمها التزام الدول الإسلامية بحظر خطاب الكراهية والدعوة إلى العنف، سواء في المنابر الإعلامية أو الدينية أو في المناهج الدراسية، وأن تُجرَم بنصوصٍ صريحة جميع الخطابات التي تدعو إلى ذلك، إلى جانب أن تتفهم الأنظمة الرسمية في الدول المصدرة للتطرف بأن محاربة التطرف تتطلب، بالضرورة، كفالة للحريات العامة واحتراماً لحقوق الإنسان، وأن الانتهاكات وقمع الحريات تؤدي إلى تعزيز قوى التطرف.

ومن الحلول الناجعة للتصدي للتطرف، وفق الباحث، أن تُجرى حوارات متخصصة، وتُعقد حلقات بحثية لتدارس الوسائل الكفيلة بالاستفادة من طاقات الشباب بما في ذلك تمويل الدول الغنية لمشروعاتٍ تنموية واقتصادية في الدول الأقل نمواً، فضلاً عن مراجعة شاملة للمناهج الدراسية التي ما فتئت تحتفي بتفسيراتٍ خاطئة تحث على العنف وتعزز خطاب الكراهية، إلى جانب نشر وتعزيز ثقافة حقوق الإنسان كضمانة مهمة من ضمانات تنشئة الأجيال الجديدة على قبول الآخر واحترامه، فضلاً عن كفالة وسائل الإنصاف الوطنية بالصورة التي تُعزز الثقة بالقضاء، وهي ضمانة من ضمانات سيادة حكم القانون التي تقطع الطريق أمام الحركات العنيفة التي تهدف في بعض الأحيان إلى الحلول محل الدولة.

بناء دولة المؤسسات وتطوير التعليم



وتشير الأكاديمية الأردنية الدكتورة خولة شخاترة إلى أن التطرف «لا يعرف ديناً ولا طائفة ولا جماعة»؛ تقول إن التطرف في الرأي، وإطلاق الأحكام المسبقة، وشيطنة صاحب الرأي أو المذهب المخالف «هو تطرف أيضاً، وما نراه مثلاً، من تعليقات مسيئة على صور أو مقاطع فيديو أو مادة معرفية على مواقع التواصل الاجتماعي خير مثال على ذلك».

لكن التطرف الذي يقض مضاجع الجميع، وفق شخاترة، هو التطرف الفكري الذي يصل حد ممارسة القتل، وكي تنجح المجتمعات بتجفيف البيئة الحاضنة للتطرف لابد أولاً؛ من الاقتراب من هذه البيئة ومعرفة العلل والأسباب الكامنة أو الدوافع وراء تنامي هذا السلوك، فلا يمكن أن تنمو بذرة إلا في بيئة خصبة صالحة للزراعة، ويد تتعهدها بالرعاية.

ومن أبرز العوامل التي تساعد على تنامي التطرف، كما ترى شخاترة، الفراغ والبطالة والفقر، والشعور بالتهميش والظلم، تسويغ التطرف لأي إنسان مستدركة لا يعني هذا التهميش، لكن علينا الاعتراف شعر بالظلم أو الفقر أو فيها التطرف بشكل ظاهر. بأن هذه الفئات يتنامى ومن ثم، فإن الجماعات المسلحة سواء أكانت دينية أم غير دينية تنشط في هذه الظروف.

> يقع على عاتق الحكومات العربية بناء دولة المؤسسات، وتطوير التعليم، ودعم مؤسسات المجتمع المدني، وإيجاد فرص العمل للشباب المتعطل فكرياً وجسدياً

ومن سبل تجفيف البيئة الحاضنة للتطرف، بحسب شخاترة، نشر ثقافة التسامح وتقبل الآخر والتأكيد على فكرة أن الدين الإسلامي ضمن للإنسان حرية المعتقد بقوله تعالى: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، وهذه مسؤولية تقع على عاتق مؤسسات البحث والتنوير، وعليها أيضاً إخراج هذه الأفكار والطروحات من حلقات الدرس وقاعات البحث إلى الناس في الشارع.

أما الحكومات العربية، فيقع على عاتقها، وفق الأكاديمية الأردنية، بناء دولة المؤسسات، وتطوير التعليم، ودعم مؤسسات المجتمع المدني، وإيجاد فرص العمل للشباب المتعطل فكرياً وجسدياً.

وتستحضر شخاترة في هذا المقام ما ورد عن واصل بن عطاء من فائدة تفرق العامة: «يرجع الطيان إلى تطيينه، والحائك إلى حياكته، (...)، وكل إنسان إلى صناعته» (رسائل الجاحظ ج١: ص٢٨٤)، إن مقولته تشير إلى أن الإصلاح والتغيير لا يحدثان إلا من النخب السياسية، وأن العامة لا تملك القدرة على التغيير، على الرغم من أنها مادة للسياسة وصانعة للعمران، إلا أنها تشير بالمقابل إلى أن الفراغ سيؤدي إلى الاجتماع بغير هدف ولا غاية، مما لا تحمد عقباه من شغب وعنف، فالحل من وجهة نظره هو التزام كل إنسان بصنعة خاصة تشغل وقته وتفكيره بما هو نافع لمجتمعه.



الحاجة لأيديولوجية الفعل.. لا رد الفعل

تبين الكاتبة والباحثة العراقية لهيب عبد الخالق أن الدعوات بتكفير الجماعات والحركات الثقافية والسياسية العربية تزداد مع ازدياد الفراغ الأيديولوجي والسياسي في المنطقة العربية، ويبدو أن الحركات الأصولية التي قامت على فكرة محاربة الإلحاد الذي كان يشكله الفكر الشيوعي بدعم من الإمبريالية الأمريكية أثناء الحرب الباردة، وجد نفسه اليوم في مأزق بعد فراغ الساحة من عدو تأسست مناهجه السياسية على أساسه، وربما كان ينبغي ليفجيني بريماكوف الذي قال لهنري كيسنجر ذات يوم: «إننا نصيبكم بخطب جلل، فنحن نحرمكم من عدو»، ربما كان عليه أن يوجه الحديث إلى الأصوليين الذين فقدوا هم أيضاً عدواً بقوا يناهضونه أكثر من خمسين عاماً.

كما أن نزعات التحليل المتطرف لمعاني المصطلحات تأخذ، وفق عبد الخالق، أسلوباً يتمتع بـ«الدس الرحيم»، ويدخل من باب الكره الذي صار يتفاقم لدى الشعوب العربية التي عادت للدين كرد فعل على الإحباط والحروب التي أصابت المنطقة العربية، وانعدام الديمقراطية والكبت والفقر، وما إلى ذلك من أمراض يرزح المجتمع العربي برمّته تحتها، بل يمكن القول إن قضية التحريم والتحليل صارت نهجاً لجميع المعارضات العربية، والتي في مجملها أصولية، وهو نهج لم يجد نظاماً سياسياً أو هيكلاً أو نظرية سياسية يعمل عليها فركن إلى هذا الأسلوب.

> الحل في تجفيف الإرهاب والتطرف والتكفير، يجب أن يبدأ أولاً بإعادة الاعتبار للقومية العربية وإنعاشها، ليأتي بعد ذلك تعزيز الوعي العربي والإسلامي بصحيح الدين

وتتابع: «لذا اعتبر النهج سالف الذكر أنه من المفزع حقاً أن يتم تحريف المفاهيم وخلط الأمور لاستعادة ثقة الشعوب التي تنبذ التطرف ولا ترغبه كأسلوب حياة، إذا ما علمنا أن الدين سمح ويحمل نهجاً حياتياً متطوراً. كما أن انحسار المد القومي، وتداعي الآمال الشعبية بالتخلص من قيود النظام العربي المهزوز وسطوة وهيمنة أمريكا وإسرائيل على مقدرات الأمة العربية، سبب تراجع الثقة بالقوميين العرب بعد سقوط اليسار بسقوط منابعه».

وتقول الباحثة: إن كل ذلك هو محاولة جعل هذه النزعات المتطرفة أو الراديكالية، بديلاً للقومية العربية التي مزقتها مختلف أنواع الحروب النفسية وغير النفسية؛ إذ لا يخفى على أحد أن القومية العربية كانت وما زالت تواجه عواصف شتى، بدءاً من اتهامها بأنها حركة أسسها نصرانيون في معظمهم، مروراً بأن لورنس العرب أحد مؤسسيها، وصولاً إلى أنها حركة سياسية فكرية متعصبة، وتعيش فترة انحسار أو جمود على الأقل، أو محاولة الربط بين القومية العربية وحزب البعث العربي الاشتراكي الذي تم حله وحظره، وينازع في سوريا وبقية الدول العربية التي لديها بقايا من بقاياه، رغم أن الحركة القومية قامت قبل ظهور هذا الحزب.

وترى أن الحل في تجفيف الإرهاب والتطرف والتكفير، يجب أن يبدأ أولاً بإعادة الاعتبار للقومية العربية وإنعاشها، ليأتي بعد ذلك تعزيز الوعي العربي والإسلامي بصحيح الدين، ولابد من اعتماد أيديولوجية تواجه هذا المد، أيديولوجية ومنطق لا يكونان رد فعل أو ظل لمنطق غريب أو خارجي، ووقف الاعتماد على الغرب في دحر هذه الحركات الإرهابية؛ لأنها أصلاً ولدت في رحم الغرب ونمت في حضن مصالحه، وليس أدل على ذلك من التمويلات الضخمة والأسلحة الحديثة، مما لا تملكه الجيوش العربية. عندها يمكن أن تتشكل جبهة عربية واعية واثقة بكيانها وبقوتها وتاريخها ومنطقها السليم؛ لأن دحر هذه النزعات لا يكون بالسقوط في كمائن تستدرجنا لقتال بعضنا بعضاً.

التكامل بين المجالات التربوية من منظور تربية الأصالة المبدعة (٢/٢)

بقلم: د. مصدق الجليدي

أستاذ وباحث أكاديمي
بالجامعة التونسية

في المنظور التربوي الأصيل المندرج في سياق ثقافتنا الإسلامية، تكون التربية النظامية وكل مجالاتها وموادها المدرسية في خدمة غاية كبرى، تتعلق بمنزلة الإنسان ووظيفته في هذا الكون. والمنزلة التي تبوّأها الإنسان كما حددها له القرآن الكريم هي عين وظيفته الكونية؛ ألا وهي الاستخلاف في الأرض. بناء عليه، يطرح على كل منظومة تربوية أصيلة سؤال الكيفية التي تؤهل الفرد للاضطلاع بهذه الوظيفة الكبرى. وما تطرحه هذه الورقة العلمية على نفسها هو الإجابة عن هذا السؤال من مدخل مهم يمثل أحد العناصر الأساسية للمنهاج التربوي، وهو مدخل المجالات التربوية، التي سننظر في كيفية ترابطها وتكاملها من منظور تربوي أصيل لخدمة الوظيفة الإبداعية الاستخلافية للإنسان، منطلقين من طرح تصور مبدع أصيل لهذه المجالات التربوية يمكّن بكل سلاسة من استخراج عناصر وأوجه التكامل والترابط بينها، مستأنسين في ذلك خاصة بالفلسفة القرآنية، وببعض نماذج الفكر التربوي الأصيل المبدع في مجال بناء الإنسان، والتدرج به نحو مراقي الكمال التي هو خليق بها في حدود طبيعته البشرية.



أثبتت أعمال علمية عديدة، من بينها أعمال N. Schwarz أن الانفعالات تؤثر بشكل عميق في السيرورات المعرفية ذاتها

١- استراتيجيات التفاعل والترابط والتكامل بين مجالات النظام التربوي الأصيل عامة:

توجد علاقات تفاعلية وتكاملية بين مختلف المجالات التربوية، ويؤكد عالم اجتماع التربية رونيه هوبار على «الطابع التركيبي لكل تربية صالحة. فإذا كان هدف مثل هذه التربية تكوين الإنسان تكوينا كاملا شاملا، كان لزاما أن يكون كل شيء فيها في خدمة كل شيء، وأن تكون التربية الجسدية في خدمة التربية الفكرية والمهنية، وأن تكون كلتاهما في خدمة التربية الاجتماعية والخلقية...»[١].

ويمكن أن نثبت قيام هذه العلاقات بطريقة منهجية منظمة باعتماد نتائج البحث العلمي، ولكن هذه الطريقة طويلة ومعقدة (تتطلب عرض العشرات من حالات الترابط الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي... والاثنا عشري بلوغا إلى الارتباط الشامل)، وحيث إن الحيز الزمني المخصص لهذا العمل لا يسمح باتباع هذه الطريقة، نكتفي لذلك بالاستدلال وإعطاء البراهين الجزئية من خلال الأمثلة المجالية التربوية الترابطية التالية:

صلة الذوق الجمالي بالأخلاق: لقد ساد الاعتقاد الخاطئ بأنه لا أخلاق في الجماليات بدعوى أن الأخلاق تتبع الضرورة العملية، بينما الذوق مسألة تتنزل في المجال الفسيح للحرية. ويمكن الرد على هذا الادعاء بعدة طرق، منها البرهان الفلسفي على استحالة بناء الأخلاق نفسها من دون مصادرة الحرية[٢]. ومنها ما ذكره الفيلسوف طه عبد الرحمن من أن «العلاقة التي يصل المتخلق إلى إنشائها مع القيمة الخلقية ليست علاقة تقبل إلزامي أو امتثال قمعي، وإنما علاقة تأثر شعوري وتذوق وجداني»[٣]. زد على ذلك أن الجمال عند هذا المتخلق لا ينبني على قيم أخلاقية فحسب، بل إن الأخلاق نفسها تصير عنده بمنزلة قيم جمالية صريحة، وذلك من طرق أحدها ما سبقت الإشارة إليه.

صلة العقل بالوجدان: غالبا ما يوعز إلى الوجدان، ومنه الانفعالات، منزلة سلبية في علاقته بالنشاط العقلي، بينما لا يعتبر هذا الظن حكما علميا، بدليل أن الوجدان في كثير من الأحيان يلعب دورا إيجابيا في تحفيز المتعلم على الانتباه والانخراط في العمل الذهني المطلوب منه[٤].

لقد أثبتت أعمال علمية عديدة، من بينها أعمال N. Schwarz (٢٠٠٠) أن الانفعالات تؤثر بشكل عميق في السيرورات المعرفية ذاتها. كما أن الفلسفة الجديدة (فلسفة الحياة اليومية[٥]) قد خالفت التقليد الفلسفي القديم (اليوناني خاصة) والتقليد الفلسفي الحداثي الأصلاني المغاليين في إسناد الحكم الصائب إلى العقل وحده، وأكدت على تضافر العقل والوجدان وملكة الحكم الأخلاقي في إصدار الأحكام الصائبة. يقول صاحب كرسي اليونسكو للفلسفة بتونس، الأستاذ فتحي التريكي، على سبيل المثال: «أعتقد أن المفكر بصورة عامة لا يستطيع نكران العقل، لا سيما إذا اقترن العقل بالوجدان والإحساس وأخلاقيات التعامل اليومي، ليصبح مقبولا ومشتركا بين الجميع»[٦].

صلة الإيمان بالأخلاق وبالوجدان وبالقيم كالمحافظة على البيئة والإتقان في العمل وتأثيره في العلاقات الاجتماعية: أول مصدر يمكن إقامة الدليل منه على وجود كل هذه الارتباطات هو القرآن الكريم الذي ربط ربطا وثيقا بين الإيمان والعمل وبين التقوى والأخلاق وشتى القيم الإيجابية. ﴿من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (البقرة: ٦٢) والسنة النبوية الشريفة تزخر بهذا المعنى الشريف، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا»[٧]، ومثل قوله صلى الله عليه وسلم: «من غشنا فليس

١ رونيه هوبير، التربية العامة، ص. ٥٠٠
٢ كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق
٣ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ص. ٨٨

٤ Catherine Z. Elgin (١٩٩٦, p. ١٤٦-١٦٩)
٥ انظر مثلا فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، بيروت-تونس، ٢٠٠٩م
٦ المصدر السابق، ص. ٨
٧ أخرجه السيوطي في الجامع الصغير.

منا» أي ليس من جماعة المؤمنين الصادقين. وقوله «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به» فربط ربطا وثيقا بين الإيمان والوجدان والعمل بمقتضى الشريعة.

صلة الروح بالذوق الجمالي: علوم الروح هي علوم الذوق بامتياز، والروح المتسامية روح متأملة في جمال الله المطلق عبر التأمل في جمال خلقه في الكون وحكمته والمعاني التي تستقر في النفس من كل ذلك.

صلة العقل بالإبداع: الإبداع على صلة عضوية بذلك الضرب من التفكير المسمى تفكيرا متباعدا convergent thought أي التفكير الذي يذهب في اتجاهات غير مألوفة Guilford (١٩٥٦, ١٩٥٩, ١٩٦٧) Torrance, ١٩٦٢ ; ١٩٧٤)) ويتحرر من أسر المعهودية، والإبداع هو في حقيقته تمش ذهني لإيجاد حلول مبتكرة لمشاكل مطروحة ذات طبيعة مفتوحة (Jlidi[٨], ٢٠١٠).

صلة العقل بالقيم: لقد ميز الفارابي بين صنفين من الفلاسفة، أي من مستخدمي العقل البرهاني: «الفيلسوف الباطل» أو «الفيلسوف البهرج» و«الفيلسوف الكامل على الإطلاق». فالفيلسوف البهرج هو الذي «يتعلم العلوم النظرية ولم يُعوّد الأفعال الفاضلة...ولا الأفعال الجميلة...بل كان تابعا لهواه وشهواته في كل شيء»[٩]. أما الفيلسوف «الكامل على الإطلاق»، فهو «الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصير يقينية».[١٠] ويؤكد الفيلسوف فتحي التريكي على المعنى نفسه تقريبا بقوله: «إن الفلسفة النظرية لا معنى لها إذا لم ترتبط بالهم اليومي وبالإيطيقا والأخلاقيات...»[١١]. وفي مكان آخر من نفس الكتاب الذي ورد فيه هذا القول، يعطي مثالا بإبراهيم عليه السلام، كيف تمكن من أن يصبح صديقا (خليلا) لله من خلال توفيقه بين البحث عن المعرفة العقلية الصارمة والسلوك القويم[١٢]. هذا وإن العلة في تأكيد الفيلسوفين السابقين (القديم والمعاصر) على ضرورة اقتران العقل بالفضائل الأخلاقية هو أن صاحب العقل

٨ Jlidi, M., Pensée créative et pensée épistémique dans le contexte de résolution de problèmes ouverts, in l'Acteur Pédagogique, ٥-٦, ٢٠١٠, pp. ١٤-٢٤

٩ الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، فقرة ٦٢

١٠ نفسه.

١١ التريكي، مصدر سبق ذكره، ص. ٢٣

١٢ المصدر السابق، ص. ١٤١

> إننا نوصي لضمان الترابط والتفاعل والتكامل بين المجالات التربوية اعتماد استراتيجية مؤسسية تربوية وتعلمية من نفس جنس هذه العلاقة التفاعلية

والذكاء، إذا ما عُوِّد الرذائل استحال وتغير فصار بدل التعقل ذا دهاء وخبث ومكر»[١٣].

صلة العقل بالإحساس الفني وبالإبداع: يرى التريكي أن إنسانية الإنسان لا تكتمل إلا بتواصل العقل مع الإحساس والذوق الفني؛ إذ «الفن تعبير أساسي للوجود، والعلم تحقيق لنجاعة الوجود، والفلسفة رابطة بين التعبير والنجاعة، بين الإحساس والعقل»[١٤].

أما وقد دللنا، وإن بصفة استقرائية جزئية، على ترابط مختلف المجالات التربوية، فإننا نوصي لضمان هذا الترابط والتفاعل والتكامل باعتماد استراتيجية مؤسسية تربوية وتعلمية هي من نفس جنس هذه العلاقة التفاعلية بين المجالات التربوية، وذلك في المستويات التالية:

***مستوى التكوين الأساسي والمستمر:** تكوين المدرسين تكوينا تربويا شاملا: علميا وفنيا وفلسفيا ونفسانيا وإيمانيا وروحيا وقيميا مع مراعاة خصائص المادة التعليمية التي يباشرونها.

*مستوى المنهاج والمقررات المدرسية التي يجب أن تضمن تكاملا عموديا وأفقيا بين مختلف المواد المدرسية بتخليلها بالأهداف والطرق والمحتويات العائدة إلى مختلف المجالات التربوية التي سيعتمدها النظام المنشود.

***مستوى النقل التعليمي:** ونذكّر بأن هذا المفهوم الديداكتيكي يعني عمليات التطويع التي تجرى على المعرفة العلمية كيما تصبح معرفة مدرسية، وهي تجري في مستوى كل مادة مدرسية

١٣ الفارابي، فصول منتزعة، فصل ٣٩

١٤ التريكي، مصدر سبق ذكره، ص. ٢١٦

> الروح في نظرنا هي أكبر نبع للحرية وأكبر ورشة لإعداد الذوق الرفيع، والتربية الإيمانية هي التي تلائم بين الصور المتعالية والحية في الآن نفسه للروح وبين مقتضيات السلوك الرشيد

بشكل مخصوص يراعي منزلتها الإبستمولوجية وطبيعة تكوينها المعرفية. وبالرغم من أن لكل مجال تعليمي (مادة مدرسية: الرياضيات، العلوم، اللغات، التاريخ، التربية البدنية...الخ.) تعلميّة خاصة به، إلا أنه يمكن حسب رأينا البحث عن روابط تعليمية-تعلمية ما-بعدية بين مختلف المجالات التعليمية المنتمية إلى نفس المجال التربوي. مثال التاريخ والجغرافيا والتربية المدنية تنتمي إلى مجال التربية الاجتماعية، ويجمع بينها التنشئة على قيم معينة يتبناها النظام التربوي. بينما الفيزياء والتقنية وعلم الفلك يمكن أن تندرج في مجال التربية العقلية والعلمية، ويجمع بينها تغيير التصورات الماقبل-علمية للظواهر المادية وبناء تصورات علمية بديلة عنها. ولكن التحدي الأكبر لا يتوقف عند البحث في الروابط الديداكتيكية بين المجالات التعليمية المنتمية إلى نفس المجال التربوي، بل إن هذا التحدي يتمثل في البحث عن مثل تلك الروابط التعليمية بين المجالات التربوية نفسها. وهذه مهمة المختصين في تعلميات المواد. ولكن على الباحثين الذين ينتدبون للقيام بمثل هذه المهمة – التي لم نسمع سابقا أبدا بمن قام بها، للمحاذير الإبستمولوجية الخطرة الحافة بها والمتمثلة في تباين الأوضاع والمنازل الإبستمولوجية من مجال تربوي إلى آخر، وهي الأوضاع والمنازل المتحكمة في نوعية التعلمية الخاصة بكل مجال تعلمي، ثم بكل مجال تربوي، في صورة النجاح في إيجاد الصلات التعلمية ما بعديا ما بين المجالات التعليمية المنتمية لكل مجال تربوي- أن يتحلوا بالحذر واليقظة الإبستمولوجية اللازمة، وخاصة أن تكون لهم قدرة إبداعية تصورية تأليفية كبيرة تمكنهم من التحرر من أسر التصورات التذريرية للمواضيع العلمية وللمواضيع ذات الطابع العملي، التي ستتحول فيما بعد إلى مواضيع تربوية، بفعل عملية النقل التعليمي. ليس بوسعنا هنا أن نفصل القول في هذه المسألة، إذ يتوجب ذلك التقديم لها بعدة مقدمات نظرية وعلمية لا يتسع لها المقام.

٢- دور المجالات التربوية المهذبة للنفس في خدمة الوظيفة الاستخلافية الإبداعية للإنسان:

نعني بالمجالات التربوية المهذبة للنفس: التربية الروحية والتربية الإيمانية والتربية القيمية والتربية الوجدانية والتربية النفس-اجتماعية. ونحن نفترض وجود علاقة بينها وبين الإبداع والحرية اللذان هما شرطان مهمان من بين شروط الوظيفة الاستخلافية الاستعمارية للإنسان في الأرض. وسنحاول فيما يلي التدليل على وجود مثل هذه العلاقة وبيان أوجهها وكيفياتها.

لنبدأ بعلاقة الإبداع بالحرية: من الواضح وجود علاقة عضوية بين الإبداع والحرية. فالإبداع هو التخلص من التنميط ومن التكرار والاستنساخ. وأشد حالات التكرار والاستنساخ هو ما كان خاضعا لمبدإ الضرورة. والحرية مقابلة للضرورة. فلا يكون تخلص من التنميط إلا بالتخلص من الضرورة؛ أي لا يكون إبداع إلا بالحرية. غير أن الحرية لا تعني الانفلات من كل قاعدة فنية أو أخلاقية، وإنما القبول الواعي بالقواعد والالتزام التلقائي بها. فالإبداع الموسيقى على سبيل المثال، أدى إلى ظهور عشرات الآلاف من الألحان (قيل أن فريد الأطرش قد أبدع لوحده ألف لحن)، ولكن للموسيقى قواعدها الرياضية والفنية وسلمها ودرجاتها ومقاماتها. وبالتالي يحتاج الإبداع نفسه إلى العقل الرياضي أحيانا، وهو عقل شديد الصرامة، ولكن لا ننسى أن الأعداد لا نهاية لها، وأن المتواليات لا نهاية لها، فتتضمن الضرورة حرية اختيار لا حصر له، ولا يتحكم في ذلك إلا الذوق. ففي الحرية ضرورة وفي الضرورة حرية. والخالق عز وجل سمّى نفسه البديع، ولكن إبداعه للكون تم بمقادير وبموازين الحق، وهو يخلق ويبدع إلى ما لا نهاية وفق سنن كونية ثابتة، فهو الخلاق العليم ويخلق بالحق، ومن معانيه الحساب العدل والرحمة. فكلما ازداد العلم توسع هامش الإبداع وعلم الله لا يحد؛ فإبداعه إذن لا يحد.

ولكن من أين نأتي بالحرية وبالخيال الخلاق وبالذوق الرفيع، لنشكل العالم تشكيلا بديعا مستجيبا لمقتضيات القواعد الأخلاقية وضوابط الشريعة، ومحققا في الآن نفسه ومستجيبا لاحتياجات الإنسان بما يكرس وظيفته الاستخلافية الإعمارية للأرض؟ الروح في



نظرنا هي أكبر نبع للحرية وأكبر ورشة لإعداد الذوق الرفيع. والتربية الإيمانية هي التي تلائم بين الصور المتعالية والحية في الآن نفسه للروح وبين مقتضيات السلوك الرشيد. تهذيب النفس هو رسم لحدود الاختيار، لا باتجاه الإكراه بل باتجاه الارتقاء بنوعية الاختيارات وسمو الغايات وأساليب التحقيق. الروح والإيمان - بما هو اعتقاد توحيدي يصدقه العمل- والوجدان والعقل وملكة الحكم الخلقي والقيمي كلها تتضافر من أجل جعل علاقة الإنسان بالكون وبالوجود علاقة بنائية استخلافية بحق.

وما اختلال التوازن في بنائية الحضارة الغربية المعاصرة، إلا لاعتلال الروح فيها وافتقادها لمنظومة الغايات السامية والقيم الرفيعة (مع ضرورة التنسيب).

ونقترح فيما يلي نموذجا أوليا لتراتب المجالات التربوية وتضافرها من أجل تحقيق الوظيفة البنائية الاستخلافية للإنسان من الناحية الوظيفية، لا من الناحية التعاقبية الزمنية، حتى وإن كان التعاقب الوظيفي يتطابق أحيانا مع التدرج الوظيفي، كما هو الحال في المراحل الأخيرة:

مستوى الحرية: التربية الروحية.

مستوى الضرورة (النظام والتقعيد): التربية العقلية والتربية القيمية (وهنا تحضر الشريعة وما بينها وبين الحكمة من الاتصال).

مستوى الإبداع: التربية الإبداعية؛ وفيه مزج بين المستويين السابقين: الحرية والضرورة، الصدفة (الحدس المفاجئ) والحتمية (النتيجة المنطقية للتفكير)، الروح والعقل، الخيال والتفكير، الشرع من داخل (الالتزام الذاتي والاختيار الحر والواعي بالقواعد العقلية والأخلاقية) والشرع من خارج (منظومة القيم والشرائع السائدة). فليس الإبداع فعلا فوضويا أو إفساديا بتعلة مخالفة السائد.

مستوى الإعداد النفسي والبدني: التربية الوجدانية والتربية النفس-اجتماعية والتربية الجمالية والتربية الصحية والبدنية.

مستوى التفعيل: التربية الإيمانية: فليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل[١٥].

مستوى التحقيق: التربية المهنية والتربية البيئية والتربية المدنية والحضارية.

مستوى الاستخلاف والعمل بالتسخير: انصهار كل المستويات السابقة وتفاعلها مع بعضها البعض (انظر الشكل التالي).

١٥ لا نورده كحديث لأن كثيرين ضعفوه، ولكن لأنه قول مطابق لروح القرآن الكريم الذي يصل بين العلم والعمل.

جدل هابط

جدل صاعد

الحرية:
التربية الروحية
والجمالية

الضرورة:
التربية العقلية والتربية القيمية

اجتماع الحرية مع الضرورة :
التربية الإبداعية

الإعداد النفسي والبدني للفعل:
التربية الوجدانية والتربية النفس–اجتماعية والتربية الصحية والبدنية والتربية البيئية

التفعيل المسدَّد:
التربية الإيمانية

التحقيق:
التربية المهنية والتربية المدنية والحضارية

الثمرة: الاستخلاف والعمل بالتسخير
التربية الاستخلافية

شكل١: مراتب المجالات التربوية وجوديا وتدرجها نحو التحقيق عمليا

تعليـق: بـدأ حضـور الإنسـان في العالـم بتكوينـه المـادي (مـن طـين ومـن صلصـال مـن حمـإ مسـنون ثـم مـن مـاء مهـين) ثـم سـوّي (وهـب القـدرة عـلى المـشي المسـتقيم وتكـوّن لديـه عضـو التفكـير، وهـو الدمـاغ وكل الجهـاز العصـبي ومختلـف الملـكات النفس-جسـدية كالإدراك الحـسي بأنواعـه وغـيره)، ثـم نفـخ الله فيـه مـن روحـه (أصبـح كائنـا حيـا وكائنـا روحيـا وثقافيـا إلى جانـب كونـه جسـديا). قـال تعـالى: ﴿ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ، الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِّن مَّاء مَّهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (السجدة: ٦-٩).

إن نفخة الروح الإلهي (بما فيها من تكون الملكة الجمالية لدى الإنسان) هي التي جعلته قادرا على تعلم الأسماء كلها (تكون الوظيفة الرمزية واللغوية)، وبها أصبح بمقدوره استعمار الأرض والاضطلاع بوظيفة الاستخلاف بالانتفاع من كل ما سخره الله عزّ وجلّ له والتحكم فيه مفهوميا (بالعقل العلمي والتقني) وماديا. وهذا التمشي الاستخلافي هو الذي يجب احترامه في التربية؛ أي اتباع المراحل التالية:

- الاعتناء بالصحة البدنية والنفسية (الوجدانية) للولد مع بداية تحسيسه بقيمة النظافة وتدريبه عليها (المرحلة الطينية والمائية الحيوية أو مرحلة الحضانة الجسمية والوجدانية).
- تعليمه لغويا والشروع في تربيته عقليا وقيميا (التسوية ونفخة الروح وظهور الإدراك الحسي والعقلي: الحياة والوعي والقدرة الرمزية التواصلية).
- الشروع في تربيته إيمانيا (مع سن التمييز[١٦]) والشروع في تنمية ذوقه جماليا وتحريره إبداعيا (تربية الأفئدة المختلفة أي الملكات الجمالية والإبداعية وغيرها).
- إعداده لخوض معترك الحياة نفس-اجتماعيا ومهنيا وتوعيته بيئيا.
- إضفاء معنى سام على كل أعماله بتربيته روحيا.
- مرحلة الشكر لقوله تعالى: ﴿قليلا ما تشكرون﴾ (الأعراف: ١٠). والشكر معناه الاعتراف للمنعم والإقرار للربوبية، وينقسم إلى شكر باللسان، وهو اعترافه بالنعمة بنعت الاستكانة، وشكر بالبدن والأركان، وهو اتصاف بالوفاق والخدمة، وشكر بالقلب، وهو اعتكاف على بساط الشهود بإدامة حفظ الحرمة[١٧].

إننا نوصي لضمان الترابط والتفاعل والتكامل بين المجالات التربوية اعتماد استراتيجية مؤسسية تربوية وتعلمية من نفس جنس هذه العلاقة التفاعلية

من مجمل هذا التكوين، يشرع المتعلم المتخرج في ممارسة وظيفته الاستخلافية بشكل متكامل أوّلي.

بعد ذلك ينخرط المتخرج في تمشي تجويد أدائه لتلك الوظيفة بمزيد تنمية تكوينه الروحي والجمالي والإبداعي والوجداني والعقلي والقيمي والمهني بشكل يتواصل مدى الحياة في تناسق تام مع المهام النشوئية التي يتحملها. فهنالك من يركز أكثر على الإبداع الفني، وهناك من يهتم أكثر بالترقي العقلي وهناك من يعمق أكثر تجربته الروحية أو الجمالية أو من يفرغ جزءا من وقته للقضايا الاجتماعية...إلخ.

مع ملاحظة أن كل مرحلة جديدة لا تلغي المرحلة السابقة، بل تدمجها فيها بشكل مختلف بحسب متطلبات تلك المرحلة الجديدة وتزيدها تعميقا وتطويرا في مسار لولبي متصاعد. فحضور البعد الوجداني في تربية الشباب لا يغيب ولكن لن يعود له نفس نوع الحضور في مرحلة الطفولة الأولى أو الثانية. والتربية العقلية التي يشرع فيها مبكرا لا تتوقف مدى الحياة (طلب العلم من المهد إلى اللحد)، ولكن ترتقي صعدا نحو مستويات أعلى فأعلى، وهكذا الأمر بخصوص بقية المجالات التربوية باتجاه حضور أقوى لإرادة الفهم والنجاعة والجمالية والمشاعر الإنسانية والروحانية.

هذا من جهة المتعلم والمراحل التي يقطعها في التكوين؛ أما من جهة المناخ التربوي ككل ومن جهة العلاقات الوظيفية بين مختلف المجالات التربوية، فقد سبق أن بينها في الشكل السابق ونزيدها تبيينا وتنظيما وضبطا في الشكل التالي:

١٦ إن التربية على الإيمان تبدأ منذ الطفولة الأولى في الأسرة بشكل عفوي وضمني، ولكن الحديث هنا عن التربية في الوسط المدرسي بشكل منظم. مثل تعليم الشهادتين وقواعد الإسلام وأركان الإيمان وصلة الإيمان بالعمل...إلخ.

١٧ الحفني، عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط.٢، ١٩٧٨، ص. ١٤١

شكل٢: الترابط الاحتوائي الوظيفي بين المجالات التربوية

يبين الشكل السابق الترابط الاحتوائي الوظيفي للمجالات التربوية المقترحة ضمن منظور الأصالة المبدعة بداية من التربية الروحية وانتهاء بالتربيات الحضارية والمدنية والمهنية.

تتنزل كل هذه المجالات التربوية ضمن الوظيفة الاستخلافية للإنسان. ولذلك كانت دائرتها هي الأوسع والأشمل. وبما أن البداية التأسيسية للجنس البشري كانت بنفخة الروح الإلهي، وبما أن الروح هي البداية وهي الغاية، فقد جاءت دائرتها لتعبر عن أوسع المجالات التربوية. فكل نشاط تربوي يجب أن يضع نصب عينيه المبدأ والغاية الروحيين له. أما الجمالية، فهي المعبر الذوقي الأول والأوسع عن الروحانية. والجمالية الروحية هي أرق أنواع الجماليات والجمال المطلق هو لله عزّ وجلّ. فأي نشاط تربوي يخلو من جمالية ما تصبو في النهاية إلى الروحانية، فهو نشاط بائس ويائس. والجمالية تحضر فيما هو عقلي وفي ما هو عاطفي وفي ما هو حسي وفي كل مناحي النشاط الإنساني. أما القيم، فهي القوامة على كل ما دونها. والرسول الأكرم، إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق. وكل نشاط تربوي يستبطن بالضرورة قيمة أو مجموعة من القيم. والمطلوب هو أن تكون تلك القيم ذات خلفية جمالية وروحية سامية. أما الإيمان، فهو قيمة إجرائية تربط بين ما هو روحي وقيمي من جهة، وبين ما هو وجداني وحسي وسلوكي من جهة ثانية. الوجدان مثلا يجب أن يخضع خضوعا تلقائيا مستقلا للإيمان، حتى لا يكون هوى أحدنا (وجدانه) إلا تبعا لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم. والإيمان يستوجب العبادة والعبادة تستوجب الطهارة، وبما أن الطهارة لها مفهوم معنوي روحي ومفهوم مادي، فإنها تنخرط بكل يسر ضمن دائرة الإيمان الجامع بين الاعتقاد والعمل، ومن هنا تأتي التربية الصحية والبدنية والبيئية. والبيئة هي المحيط الأوسع لصحة الأبدان، بصفة مباشرة وغير مباشرة: وجود الجسم في محيط نظيف به هواء نقي وفضاء طاهر (طهارة الفناء التي أكد عليها الحديث النبوي الشريف) وتغذيه من منتوجات البيئة الطبيعية التي يجب أن تكون خالية من المواد الضارة والإشعاعات المؤذية أو القاتلة.



ويمكننا أن نواصل هكذا في شرح التدرج الترابطي الاحتوائي الوظيفي للمجالات التربوية بصورة منهجية منظمة. ولكن الأمر سيطول، ولذلك نتحول إلى طريقة الشرح المقابلة، وهي الطريقة الاستقرائية الجزئية. فننطلق على سبيل المثال من مجال التربية الإبداعية. إن للإبداع شروطا ومكونات وأبعادا عقلية ووجدانية وجمالية وحسية وقيمية، كما أنه يخضع، في إطار مشروع تربوي أصيل، لضوابط شرعية وأخلاقية، وهو لا يتم إذا كان الفرد الذي ينشد الإبداع عليلا سقيما أو محاصرا فاقدا لحريته، وبالتالي لا تنجح التربية الإبداعية إلا إذا نجحت كل أصناف التربية التي تسبقها: العقلية والنفس-اجتماعية والوجدانية والصحية والقيمية والجمالية والروحية. ولكن الإبداع عندما يتحقق، فإنه يعود بالنفع والفائدة على كل المجالات التربوية سابقة الذكر. فيمكن لإبداع تقني في المعلوماتية على سبيل المثال، أن ييسر مهمة البحث العلمي أو أن يضفي جمالية على سلع وآلات وأثاث مصنوع، مثل الحصول على عدد لا حصر له من الألوان المستحضرة رقميا، مما لا يوجد له شبيه في الطبيعة. كما يمكن لإبداع آخر أن يساعد على معالجة أمراض مستعصية أو ييسر جانبا من العمليات التعليمية، وإلى غير ذلك من أصناف المنافع التي لا تدخل تحت حصر. وكذلك الشأن للتربية المهنية. فأن نُخرّج من هذا المشروع أفردا ذوي ملامح مهنية متميزة professionals، فلا بد أن يتم ذلك في مناخ روحي-جمالي- قيمي- إيماني- بيئي- وجداني- نفس-اجتماعي- فكري- إبداعي متميز.

خاتمة:

إن تنزيل هذه المقاربة لتكامل المجالات التربوية في النظام التربوي، يصطدم بعقبات مؤسسية وبتقاليد بيداغوجية مستحكمة منذ عقود، ولذا فهي تتطلب توفير مناخات إصلاح تربوي ملائمة، أو تجريبها في منظومات تربوية أصيلة خاصة، وهو الخيار الذي ذهبت فيه بعض المؤسسات في العالم الإسلامي، والتي يقف وراءها رجال أعمال مثقفون لهم وعي بضرورة تطوير التربية وتأصيلها تأصيلا إبداعيا في عالمنا هذا، ولكن ما يدهشنا دائما هو التردد المسيطر على الأذهان وعدم المضي إلى النهاية في تنفيذ مثل هذه المشاريع الرائدة بحكم الخضوع لحسابات ليست أبدا من جنس العمل التربوي الحضاري المبدع. يبقى أملنا مع ذلك دائما، قائما في أن ترى هذه المقاربة ومثيلاتها النور في عالمنا العربي الإسلامي خلال السنوات القادمة.

المصادر والمراجع

- * القرآن الكريم.
- * المعاجم والموسوعات

بالعربية:

- ابن المنظور، لسان العرب.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة في علم البيان.
- الحفني، عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط.٢، ١٩٧٨
- الخولي، محمد علي، قاموس التربية الانجليزي-العربي، ط. ٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٥
- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي، سنة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
- زرزور، نوال كريم، معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطورها الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، نقلا عن:
- الفاربي، عبد اللطيف وآيت موحى، محمد، معجم علوم التربية، سلسلة علوم التربية ١
- معجم النفائس الكبير، م٢، م.س.، ص ١٦٥٥
- معجم لالاند الفلسفي
- المعجم الوسيط، ج٢

بالفرنسية والإنجليزية:

- Axis, L'Univers documentaire: Dictionnaire encyclopédique, V٢
- Encyclopédie Universalis.
- Legendre, Renald, Dictionnaire Actuel de L'Education, Larousse, Paris-Montréal, ١٩٨٨
- Le Robert, ٢ème édition, Paris, ١٩٨٩
- The Oxford English Dictionary, Second edition, Vol. IV
- Raynal, F., et Rieunier, A., Pédagogie: dictionnaire des concepts clés, ESF éditeur, ١٩٩٧
- Webster's Third New International Dictionary, USA, ١٩٨١



*** التفاسير وكتب الحديث**

- ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، د.ت.
- البخاري: الصحيح.
- السيوطي: الجامع الصغير.
- مسلم، الصحيح، ج١

*** الوثائق الرسمية والتقارير الدولية ونتائج أبحاث المؤتمرات الدولية ومنشورات المنظمات العربية والدولية**

- ملكاوي، فتحي حسن، بحوث المؤتمر التربوي: نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة، ج٢.، عمان، ربيع أول ١٤١١هـ- أيلول(سبتمبر) ١٩٩١
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، استراتيجية تطوير التربية العربية، ١٩٧٩
- السيد شحات أحمد حسن، تعليم الصنائع، الفكر التربوي العربي الإسلامي، الأصول والمبادئ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٧، ص. ٨٧٠- ٨٧٧
- الصمدي، خالد، القيم الإسلامية في المنظومة التربوية، دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها، ط١، الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص١٧

*** كتب التراث (المصادر العربية)**

- ابن خلدون: المقدمة، طبعة الشعب، د.ت. وطبعة الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤
- ....شفاء السائل في تهذيب المسائل، طبعة أبي يعرب المروزقي، الدار العربية للكتاب، ١٩٩١، وطبعة محمد بن تاويت الطنجي، أنقرة، ١٩٥٩
- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (الخانجي) ١٩١٠
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ١٩٠٨
- الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية، قدّم له وشرحه وبوّبه د. علي ملحم، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦
- الفارابي، أبو نصر، كتاب تحصيل السعادة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٥
- الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣
- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، دار مصر للطباعة القاهرة.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١.، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٦
- الغزالي، ميزان العمل، مطبعة دار المعارف، ١٩٦٤
- الغزالي، جواهر القرآن، كتاب الأربعين في أصول الدين.

*** المراجع العربية (كتب وبحوث)**

- آلان، أحاديث في التربية، تعريب عبد الرزاق الحليوي، دار المعرفة للنشر، تونس، ٢٠٠٥
- - أبو العينين، د. علي خليل مصطفى، القيم الإسلامية والتربية، ط١، المدينة المنورة، مكتبة إبراهيم الحلبي، سنة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- برغسون، هنري، الطاقة الروحية، مجد للنشر، ١٩٩١
- جان، بياجيه، دراسات في علم النفس التكويني، ترجمة محمد الحبيب بلكوش، نشر الفنك، الرباط، ١٩٩٣
- الجليدي، مصدق، ختم النبوة: إبستيمية مولد العقل العلمي الحديث، تونس، ٢٠٠٢
- الجمالي، محمد فاضل، نحو تجديد البناء التربوي في العالم الإسلامي، الدار التونسية للنشر.
- الجمالي، محمد فاضل، تربية الإنسان الجديد، تونس: الدار العربية للكتاب. ١٩٨١م.
- الجمالي، محمد فاضل، آفاق التربية الحديثة، الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨م.
- التريكي، فتحي، فلسفة الحياة اليومية، الدر المتوسّطية للنشر، بيروت-تونس، ٢٠٠٩
- كانط، إمانويل، تأملات في التربية، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس-تونس، ٢٠٠٥
- كمال الدين سامح، العمارة الإسلامية في مصر، مكتبة النهضة المصرية، د.ت.
- العبادي أحمد، بنائية القرآن المجيد، مجلة حراء، العدد ٣٨ .http: //www.hiramagazine com
- عبد الرحمان، طه، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ١٩٩٧
- عبد الرحمان، طه، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، ط. ١، ٢٠٠٠
- محمد عثمان الخشت، الروح والتربية الروحية في الفلسفة الغربية المعاصرة، مجلة المعرفة، العدد١٢٦، مايو، ٢٠٠٩..http: //www.almarefh



١٣٣٣=org/news.php?action=show&id
- منشـورات المجمـع التونـسي للعلـوم والآداب والفنـون: بيـت الحكمـة، «مولانـا جـلال الديـن البلخـي الرومـي» نـدوة أقيمـت يومـي ٢٧ و٢٨ مـاي ٢٠٠٧ بمناسـبة المئويـة الثامنـة لوفاتـه، بيـت الحكمـة، ٢٠٠٩
- هوبـير، رونيـه، الجامـع في التربيـة العامـة، ترجمة عبـد الله عبـد الدائـم، جامعة دمشـق، ١٩٦١

*** المصادر والمراجع الأجنبية**

- Gendron, B., Le capital émotionnel de l'enseignant et de l'élève, in L'Acteur Pédagogique, numéro double (٥-٦), ٢٠١٠, pp. ٤- ١٣
- Jlidi, M., Pensée créative et pensée épistémique dans le contexte de résolution de problèmes ouverts, in l'Acteur Pédagogique, numéro double (٥-٦), ٢٠١٠, pp. ١٤-٢٤
- Piaget, J. La construction du réel chez l'enfant. Suisse: Delachaux et Niestlé, Neuchatel, , ١٩٥٠
- ………... Psychologie et pédagogie. Denoel, PUF, ١٩٦٨
- ………... Le jugement moral chez l'enfant. Paris: Puf, ١٩٧٨
- Krathwohl, D.R., Bloom, B.S., and Masia, B.B. (١٩٦٤). Taxonomy of educational objectives: Handbook II: Affective domain. New York: David McKay Co.
- Raynal, F., et Rieunier, A., Pédagogie: dictionnaire des concepts clés, ESF éditeur, ١٩٩٧
- Vygotsky, Pensée et langage, Trad. du Russe Editions sociales Payot, ١٩٧٣

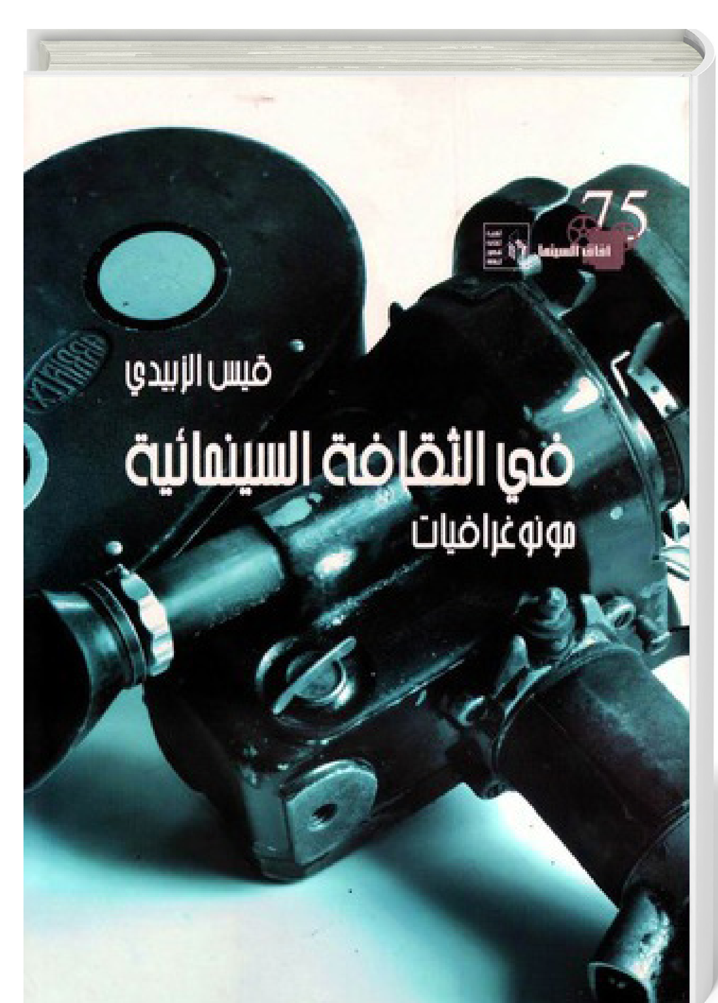




«في الثقافة السينمائية» مونوغرافيات قيس الزبيدي المنفتحة



بقلم : محمد اشويكة
كاتب وناقد مغربي





قيس الزبيدي



يـدفع الحديث عن تجربة قيس الزبيدي إلى طرح الكثير من القضايا المرتبطة بالممارسة السينمائية في العالم العربي، وما يشابهه من البلدان في الآمال والآلام، كالتساؤل عن دور السينما، والالتزام بقضايا الإنسان، والدفاع عن القضايا العادلة[١]، ودور السينمائي في التوعية والمشاكسة، والمزاوجة بين الكتابة عن السينما وممارستها.. فالرجل يرفض الانتماء، وينتصر للمواطن الكوني الذي يحمل القيم العليا للفن أينما حل وارتحل. فهو ابن العراق مولدا، وفلسطيني الانتماء قضية، وسوري النزوع عشقا، وألماني الجنسية فكرا واستيطانا.. ولا يضيره التنقل بسلاسة بين الثقافات والأمصار التي شحذت تجربته الإنسانية وعمقت إحساسه بالانتماء والغربة في آن واحد، مما انعكس على سينماه وكتاباته:

- كان فيلمه الروائي، الطويل والوحيد، «اليازرلي» [١٩٧٤] طليعيا في موضوعه وطريقة إخراجه وتوضيبه وجرأته، فقد اختار منذ البداية فتح العلاقة بين السينما والأدب من خلال اشتغاله السيناريستي المتميز على قصة «على الأكياس» للكاتب السوري حنا مينة، وهو الأمر الذي عَرَّضَهُ للمنع بسبب جرأته في الطرح والتصوير. هكذا سينشغل، دونما العودة إلى معاودة التجربة، بالفيلم الوثائقي كي يتخذ له من فلسطين تيمة وقضية، فضلا عن ممارسة التوضيب - عالمه الإبداعي الأثير - مع مخرجين آخرين كعمر أميرالاي وقاسم حول ونبيل المالح ومحمد ملص...

- تصدر كتاباته في السينما عن ذَاتٍ خَبِرَت الممارسة ووضعتها على محك النظرية، بل صارت تساهم في التنظير للفعل السينمائي بشكل متواتر، سيما وأنه من قلائل السينمائيين العرب الذين يكتبون عن السينما بروح تأملية تستند على رؤية مشبعة بثقافة التعدد والاختلاف، وتجعل المخرج يتجاوز إجادته الحرفية لتقنيات السينما...

إنه مبدع تنطبق عليه صفة المؤلف بالنظر إلى تكامل منجزه وصلابة تكوينه...

كان لزاما أن نقوم بهذه المقدمة قبل الخوض في الحديث عن كتاب قيس الزبيدي «في الثقافة السينمائية: مونوغرافيات»[٢] الذي ينم عن اطلاع موسوعي بما يُكْتَبُ عن السينما، وما يروج حولها من خطابات ونظريات بلغات مختلفة. فقد يعتقد قارئ الكتاب منذ الوهلة الأولى أنه مجرد تجميع لقراءات متفرقة لبعض الكتب الدولية والعربية الصادرة هنا وهناك، أو أنها حديث مجتر عن قضايا سينمائية مكرورة، ولكن ما أن يبدأ بالقراءة حتى يغوص في ثنايا الكتاب المتشعبة، الجامعة بين إستيتيقا السينما وتاريخها والنظريات المرتبطة بها أو ببعض تقنياتها كالمونتاج والتصوير اللذين تخصص فيهما صاحب الكتاب.

قيس الزبيدي من السينمائيين العرب القلائل الذين يكتبون عن السينما بروح تأملية تستند على رؤية مشبعة بثقافة التعدد والاختلاف

على مدار اثني عشر فصلا، مُرَتَّبا بشكل فكري دقيق، يستعرض الكتاب جملة من التيارات والأعلام والكُتُب التي لا يمكن لكل سينمائي ومهتم بالسينما، الاستغناء عنها، كالاطلاع على «العصر الذهبي للعلوم العربية» الذي يعرج فيه مارك سميث[٣] على «علم البصريات العربية»، باعتباره المنجز الذي جعل ابن الهيثم أول مدشن للاختبار البصري العلمي بمعناه التجريبي، وهو المُؤَلَّفُ الذي افتتح به الكاتب كتابه، وفي ذلك أكثر من دلالة، وصولا إلى المُؤَلَّف الأخير الموسوم بـ»صناعة الأفلام الوثائقية: دليل عملي للتخطيط والتصوير والمونتاج»[٤]، وبهذا يكون التَّأَثُّر واضحا، سواء وعاه صاحب الكتاب أم جاء بمحض الصدفة؛ إذ من المعلوم أن قيس الزبيدي حاصل على دبلوم في التصوير بعد المونتاج

١- كرس قيس الزبيدي جزءا كبيرا من عمله للقضية الفلسطينية، فقد أنجز عدة أفلام تخدمها وتعرف بها، ومنها: «بعيداً عن الوطن» [١٩٦٩]، و»فلسطين سجل شعب» [١٩٧٨]، و»واهب الحرية» [١٩٧٩]....، وقد منحه الرئيس الفلسطيني محمود عباس «مواطنة الشرف الفلسطينية»، وذلك تقديراً لإسهاماته ومشاركته المتميزة في تأسيس السينما الفلسطينية، وتثميناً لجهوده في الحفاظ على تراثها وتاريخها وصيانة أرشيفها...

٢- قيس الزبيدي؛ في الثقافة السينمائية: مونوغرافيات؛ وزارة الثقافة؛ الهيئة العامة لقصور الثقافة؛ سلسلة «آفاق السينما»؛ العدد ٧٥؛ الطبعة الأولى؛ القاهرة ٢٠١٣؛ ونشر كتابا مشابها تحت عنوان»مونوغرافيات: في تاريخ ونظرية صورة الفيلم» ضمن سلسلة «الفن السابع» الصادرة عن منشورات وزارة الثقافة السورية؛ المؤسسة العامة للسينما؛ سلسلة الفن السابع؛ عدد: ١٧٧؛ دمشق ٢٠١٠

٣- صادر عن الأمانة العامة لعاصمة الثقافة العربية بالتعاون مع معهد العالم العربي بباريس؛ دمشق ٢٠٠٨

٤- تأليف باري هامب؛ ترجمة: ناصر ونوس؛ مشروع «كلمة» للترجمة؛ الكتاب السينمائي الثالث؛ أبو ظبي ٢٠١١





من معهد الفيلم العالي في بابلسبرغ بألمانيا، وهو شغوف بالفيلم الوثائقي كتابة وإخراجا وتنظيرا.

إذا ما انفتحنا - مثلا - على أحد فصول الكتاب، ولنأخذ على سبيل المثال لا الحصر، الفصل الثامن، فإنه يتناول في البدء معالجة قضية الانطلاق من الفكرة الفيلمية إلى السيناريو استنادا على قراءته لأهم الأفكار المرجعية لكتاب «قواعد وتقنية الكتابة السينمائية» لصاحبه كورت هانو كولتبرود[٥]، مُقَرِّبًا القارئ العربي مما تزخر به الخزانة الألمانية من كتابات في هذا المجال؛ ويليه حديث عن «أرسطو في هوليوود»[٦]، والذي ترتكز صناعة الأفلام والمسلسلات التلفزيونية على أهم القواعد التي سَطَّرَهَا هذا الفيلسوف العابر للتخصصات، والمُؤَسِّسِ لها في «المأساة اليونانية» كالشفقة والخوف والتطهير التي تسهم في بناء الحكاية، أي ربط الأفعال والأحداث فيما بينها، ويُعَضِّدُ المُؤَلِّفُ طرحه بما جاء في دراسات أخرى حول كتاب «الشعر» (Poétique) لأرسطو، ككتاب «درامية الفيلم» للباحث الألماني بيتر رابين. ويطرح هذا الفصل مسألة «الذهاب إلى السيناريو» من خلال ما تناوله كتاب «الذهاب إلى السينما» (٢٠٠١) لصاحبه سيد فيلد، المعروف بتأطيره لورشات الكتابة السيناريستية في العَالَم، وخبرته الجسورة في المعرفة بالفن السابع، وهو الكتاب الذي يُشَكِّلُ عُصَارَة تجربة تجاوزت أربعة عقود من الزمان، حاول صاحبها أن يجيب طيلتها عن سؤال: ما البنية؟ فارتأى أن البناء يستدعي التركيب من جهة، والعلاقة بين الأجزاء والكل من جهة أخرى.

يستعرض الكتاب جملة من التيارات والأعلام والكُتُب التي لا يمكن لكل سينمائي ومهتم بالسينما، الاستغناء عنها

يناقش الجزء الرابع من هذا الفصل الواقعية السحرية في السينما بغرض تسليط الضوء على ارتباط الكاتب غابرييل غارسيا ماركيز الوثيق بالسينما، وهو الذي تحولت بعض رواياته كـ «الحب في زمن الكوليرا» و»حكاية موت معلن» لأفلام سينمائية كما أَلَّفَ كتابا مهما حول المخرج التشيلي الفلسطيني ميغيل ليتين بالإضافة إلى تأليفه لعدة سيناريوهات وتأطيره لورشات تهم تطوير الحكاية بمدرسة «سان أنطونيو دي لوس بانيوس» الدولية للسينما والتلفزيون بالمكسيك لدعمها ماديا. وقد أسفرت هذه التجربة عن تزويد القارئ بخلاصة ما توصل إليه من خلاصات ونتائج أوردها في كتابه «كيف تُحْكَى حكاية؟»[٧]، خاصة وأن العمل داخل الورشة يدعم ديناميكية الفريق المُطَبَّقَةِ على العمل الفني، كما يرى بأن السينما الروائية تظل خاضعة في جوهرها للأدب. ويتناول هذا الفصل الدور الذي لعبه برتولت بريشت في السينما، خاصة وأن تنظيراته الإستيتيقية في المسرح وأعماله وكذا مواقفه السياسية قد أثرت بشكل جلي في دواليب هوليود، فمن المعروف أنه أفرد بعض مقالاته للفن السابع متنبئا بأنه سيصبح فنا عظيما، كما أنه اهتم بأعمال إيزنشتاين وشارلي شابلن، معتبرا أن الأداء الإيمائي له كبير الأفضال على السينما الصامتة.

يتابع الكاتب حفره في آليات اشتغال السينما في طرح بعض المسائل حول بنية اللغة السينمائية التي انفتح عليها السيميولوجيون والبنيويون والسيميوطيقيون.. فقد اهتم بدلالاتها ثلة من المخرجين المنظرين كالإيطالي بيير پاولو پازوليني الذي اشتهر بكتبه «كتابات مقرصنة» (Écrits corsaires) و»التجربة الابتداعية» (L'Expérience hérétique) و»كتابات حول السينما» (Écrits sur le cinéma) وبعض الأعمال التطبيقية لكريستيان ميتز والهولندي جون ماري بيرتس الذي نشر مقالة مهمة حول «بنية اللغة السينمائية» كَرَّسَهَا لرصد الفوارق بين اللغة المنطوقة وتلك المصورة التي تأخذ منطقها، وتتشكل جاذبيتها عبر فن المونتاج الذي ساهمت مجهودات كل من المخرج الأمريكي غريفيت والطليعيين الروس في تطويره، كي يستقيم التعبير السينمائي وينال دقته.

ينفتح هذا الفصل أيضا، على كيفية تشكل الخطاب السينمائي الذي يربطه يوري لوتمان في خاتمة كتابه «مقدمة في السيميولوجيا» بفهم اللغة السينمائية كمدخل لإدراك الوظيفة الفنية والإيديولوجية للسينما،

٥- الصادر بهيرشينغ؛ ألمانيا؛ ١٩٨٣

٦- من تأليف الفنلندي أري هيلتونين.

٧- ترجمة صالح علماني؛ سلسلة الفن السابع؛ منشورات وزارة الثقافة السورية؛ المؤسسة العامة للسينما؛ دمشق ١٩٩٨



فَنُّ القرن العشرين الأكثر جماهيرية[٨]، بالرغم من صعوبة فك شفرات التعقيدات الرمزية والعلاماتية التي لم تعد متاحة لغالبية الناس. فالفيلم بنية مختلفة المستويات، مما يجعل أمر تأويله متباينا حسب المستوى الثقافي للجمهور، سيما وأن بناء لغة التجريد استنادا على علامات بصرية، يتطلب الدخول في نوع من الصراع مع الجوهر العميق لهذه العلامات حسب لوتمان[٩]. ربطا بما سبق، يقترح هذا الفصل تقديما لكتاب «المونتاج السينمائي» لصاحبه ألبير جونسون، الموضب وأستاذ المونتاج، وهو باكورة محاورة أجرتها معه مساعدته صوفي برونيه حول علاقة التصوير بالمونتاج، وتوالي اللقطات، والحذف والإضمار على مستوى الأزمنة، ومدى الاختلاف الحاصل بين تصوير الفيلم الروائي ونظيره الوثائقي، وعلاقة الصوت بالصورة، وذلك من وجهة نظر تطغى عليها الممارسة بدل النظرية؛ لأن فن المونتاج يضبط الحكاية الفيلمية عن طريق ضبط الإيقاع والترقيم والإيجاز. وللتأكيد على ما جاء في هذا الجزء من أفكار، يقترح قيس الزبيدي مساءلة قوانين المونتاج ذاتها، مستدلا ببعض الآراء لكل من فريتز لانغ وأندري تاركوفسكي الذي يؤكد على أن الإبداع يبدأ من اللحظة التي يستطيع فيها السينمائي الانزياح عن القوانين المتعارف عليها بعد هضمها والتمكن منها، ومن ثَمَّ مخالفتها.

ويختتم المُؤَلِّف هذا الفصل من كتابه بالحديث عن همومٍ جميلةٍ طرحها الموضب والمخرج السوري مروان عكاوي في كتابه «همومي الجميلة: نظرة أخرى على المونتاج»[١٠]، وذلك بعد أن عاش مدة غير قليلة باليونان، ويعد المُؤَلِّف أول من اشتغل بالمونتاج بسوريا، ويتناول في كتابه أهم المراحل التي يقطعها الفيلم كي يصل إلى قاعات السينما، ومسألة القطع والوصل، وأنواع المونتاج وقواعده، والأجهزة التي تُيَسِّرُ القيام به، منفتحا على تقنيات المونتاج الرقمي، وما يتصل به من تقليص وإزالة الفوارق بينه وبين الصوت والمؤثرات المرتبطة به.

الفن عموما، والسينما خصوصا، لا ينبني جوهرهما على التسلية فقط، وإنما على الخلق والإبداع المُسْهِم في الرقي بالإنسان

بعد أن اطلع المبدع المتعدد قيس الزبيدي، ذات لقاءات راسخة، على ما ورد في كتابي «السينما المغربية: رهانات الحداثة ووعي الذات»، وخاصة ما جاء فيه بصدد المونتاج في السينما المغربية، حدثني بلغة العاشق لفن المونتاج، المطلع على تاريخه، والعارف بنظرياته، والمتقن لفنياته، والباحث عن جمالياته المضافة.. فاقترح علي إنجاز كتاب حول المونتاج في السينما العربية، وهي الفكرة التي يتردد صداها في كياني إلى اليوم، لأن الكتابة حول المونتاج لا تتاح لغير العارفين بدقائق هذا التخصص، والممارسين له كتقنيات. إنه الفن الذي يعطي للفيلم جوهره. ومن هنا، يمكن القول إن قيس الزبيدي من رواد البحث في جماليات المونتاج في الساحة السينمائية العربية، ممارسة وبحثا وتنظيرا، ففيلمه الروائي «اليازرلي» ينتصر لجمالية الصورة المبنية على التوليف الموازي والذهني للمَشَاهِد واللقطات، تماما، كما كان يفعل إيزنشتاين في أفلامه.

وفي الأخير، نشير إلى أننا قصدنا الانفتاح على هذا الفصل التمثيلي لإبراز الحس الموسوعي للمُؤَلِّف قيس الزبيدي، وهو انفتاح لا يفرط في الدقة التي يتطلبها الحديث عن بعض تفاصيل الممارسة والتنظير السينمائيين، ويدل على قدرة صاحبه على الانفتاح على مستجدات السينما وارتباطاتها بكل العلوم والفنون والآداب، وما أحوجنا في الساحة العربية لمثل هذه المؤلفات التي تفتح أعين المهنيين والمهتمين على النقاشات المرتبطة بالسينما التي متى افتقد مُمَارِسُهَا للخلفية النظرية والرؤية المُؤَطِّرَة لعمله، يتحول إلى مجرد حرفي يتقن المهنة التي يتخصص فيها فقط. فالفن عموما، والسينما خصوصا، لا ينبني جوهرهما على التسلية فقط، وإنما على الخلق والإبداع المُسْهِم في الرقي بالإنسان، والمُـؤَشِّرِ على شرطه الوجودي الذي لا يستقيم إلا بفعل إبراز القوى المتناقضة في بلورة كيانه الخلاق.

٨- قيس الزبيدي؛ في الثقافة السينمائية: مونوغرافيات؛ ص: ١٢٨

٩- نفسه؛ ص: ١٣٠

١٠- صدر ضمن سلسلة الفن السابع؛ عدد: ٢٠٠؛ منشورات وزارة الثقافة السورية؛ المؤسسة العامة للسينما؛ دمشق ٢٠١١



مدخل إلى فلسفة الدين



صدر حديثا ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «المركز الثقافي العربي» بلبنان والمغرب، كتاب يحمل عنوان «مدخل إلى فلسفة الدين» للكاتب المصري محمد عثمان الخشت.

يسعى هذا الكتاب إلى تعريف القارئ العربي، ولا سيما طلاب الفلسفة، بفلسفة الدين مجالاً معرفياً مستقلاً ومتميزاً، وعلاقته بالعلوم الأخرى، وإيقافه على طائفة من الموضوعات التي يتناولها فلاسفة الدين، مثل: ماهية الدين، والعلاقة بين الدين والفلسفة، والألوهية، والوحي والنبوة، والمعجزات، وماهية العبادات ووظيفتها، ومشكلة الشر والحياة الآخرة، ومنطق تطور الدين، وذلك بهدف إعادة التفكير العقلاني الحرّ في الدين من حيث هو دين، وتكوين معرفة علمية ببنية وتكوين التفكير الديني. ويعدُّ هذا أحد العوامل الرئيسة للخروج من دائرة الفهم المغلوط للدين، الذي نعاني في عصرنا، والذي نتج عن سيطرة عقول مغلقة على الساحة الفكرية طوال القرون السابقة.

وفي تقديمه لهذا الكتاب، يقول الباحث المصري محمد عثمان الخشت: «نأمل أن يكون الكتاب حلقة مهمة للانتقال من التقليد إلى الاجتهاد، ومن الاتباع إلى الاستقلال، ومن منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار، ومن التفكير الأسطوري في طبيعة العلاقة مع المطلق إلى تكوين رؤية علمية للكون والحياة، وذلك من خلال اتباع منهجية علمية صارمة، تقتفي معالم المنهج العقلاني، والنقدي، والمقارن».

يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com

محمـد عثمـان الخشـت، مفكـر وكاتـب مـصري، أسـتاذ فلسـفة الأديـان والمذاهـب الحديثـة والمعـاصرة بكليـة الآداب- جامعـة القاهـرة. يشـغل حاليـا منصـب المستشـار الثقـافي لـدى المملكـة العربيـة السـعودية. يجمـع بـين التعمـق في الـتراث الإسـلامي والفكـر الغـربي، تتميـز مؤلفاتـه بالجمـع بـين المنهـج العقـلي والخلفيـة الإيمانيـة، لـه كتابـات مرجعيـة في أصـول الديـن والمذاهـب الحديثـة والمعـاصرة، وعلـم السياسـة، خاصـة عـن المجتمـع المـدني ودوره، والدولـة العالميـة والدولـة القوميـة.

إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر



لمـاذا إشـكالية الـتراث والحداثـة داخـل النتـاج الفكـري العـربي في بلداننـا؟

ومـا هـي الأشـكال الـتي يأخذهـا النتـاج الفكـري العـربي في إشـكالية الـتراث والحداثـة؟ ولمـاذا الإشـكالية في مفاهيـم السوسيولوجيا؟

عـن هـذه الأسـئلة، يحـاول الباحـث العـراقي محمـد حسـين الرفاعـي تقديـم إجابـات في كتابـه المعنـون بـ «إشـكالية الـتراث والحداثـة في الفكـر العـربي المعـاصر»، الصـادر حديثـا ضمـن منشـورات مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، وعـن «المركـز الثقـافي العـربي» بلبنـان والمغـرب.

وفي تقديمـه لهـذا الكتـاب، يقـول الباحـث محمـد حسـين الرفاعـي: «تقـع الممارسـات العلميـة، كل الممارسـات العلميـة، في بلداننـا داخـل إشـكالية الـتراث - الحداثـة، وبـدلاً مـن أن تكـون الممارسـة علميـة، قائمـة عـلى المؤسسـة العلميـة، تصبـح ممارسـة تؤكـد، أو تدحـض، أو تنتقـد، أو تتوافـق مـع الأفـكار العلميـة الأساسـية الـتي أنتجهـا الغـرب، وتـدور التسـاؤلات، عـلى الـدوام، عـن «المفاهيـم الشرقيـة»، و«المفاهيـم الغربيـة»، و«العلـم الـشرقي» و«العلـم الغـربي»، و«الـتراث العـربي» و«الحداثـة الغربيـة»، وصلاحيـة اسـتعارة الأفـكار العلميـة مـن الغـرب، وعـدم صلاحيـة الاسـتعارة... إلـخ».

ويضيـف أن طريـق هـذه المواجهـات، تَغيـب وتُغيِّـب الممارسـة العلميـة، مـن حيـث كونهـا ممارسـة علميـة، بعـد أن تكـون قـد ارتـدت رداء (الأيديولوجـي - في - المعـرفيّ) الـذي تتنكـر، فيـه، ومـن خلالـه؛ ومـع هـذا الغيـاب، يطـرح الباحـث عـلى نفسـه التسـاؤل الآتي: لمـاذا، منـذ قرنـين مـن الزمـن، تقـع الممارسـات العلميـة داخـل إشـكالية الـتراث والحداثـة، بـدلاً مـن ممارسـة عمليـة الإنتـاج المعـرفي في عالـم العلـم؟

ويخلـص الباحـث الـراقي إلى أننا أمـام إشـكالية معقدة، إنهـا «إشـكالية مهمـة، بـل الإشـكالية الأهـم، الـتي شـغلت وتشـغل الفكـر العـربي منـذ قرنـين مـن الزمـن، وبعبـارة أكـثر دقـة، إننـا أمـام إشـكالية معقـدة جـداً، وبعبـارة أشـد صرامـة، إنهـا الإشـكالية الأهـم في الفكـر العـربي المعـاصر».

هـذه الإشـكالية المهمـة والمعقـدة تخضـع هنـا، لأول مـرة، في الكتابـة باللغـة العربيـة للفحـص الإبسـتيمولوجي، و(التعقيـد) فيهـا يتطلـب ألا نوحـي بالبسـاطة، أو أن نناقش فيهـا بسـطحية، حـين يكـون الأمـر بذاتـه معقـداً؛ فالكتـب الـتي وعـت ضرورة الوعـي الإبسـتيمولوجي للإشـكالية، بقيـت كلهـا، مـن دون استثناء، دعـوات إلى ممارسـة إبسـتيمولوجية حـول إشـكالية الـتراث - الحداثـة، ولـم تبلـغ، بعـد، مسـتوى الممارسـة الإبسـتيمولوجية بالفعـل، مسـتوى تقديـم وعـي بالإشـكالية ينفتـح عـلى حقـل الإبسـتيمولوجيا.

ومحمـد حسـين الرفاعـي، باحـث عـراقي في السوسـيولوجيا والإبسـتيمولوجيا- المعهـد العـالي للدكتـوراه- الجامعـة اللبنانيـة، وهـو مديـر تحريـر مجلـة «قضايـا إسـلامية معـاصرة»، ومستشـار علمـي وفكـري في مركـز دراسـات فلسـفة الديـن ببغـداد.

نظرية التقريب بين الأديان: رؤية إسلامية نحو فهم أفضل للآخر



«نظرية التقريب بين الأديان: رؤية إسلامية نحو فهم أفضل للآخر»، هو عنوان كتاب صدر حديثا للباحث المغربي محمد بنتاجة ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وعن «المركز الثقافي العربي» بلبنان والمغرب.

وفي تقديمه للكتاب، يقول الباحث المغربي محمد بنتاجة: «ظل نصيب البحث العلمي في مجال علوم الأديان وفلسفتها هو الأقل، مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدوّن بالعربية... نجد كتب التفسير وعلوم القرآن الكريم والفقه وأصوله واللغة العربية والأدب وغيرها... بينما لا نعثر على مدونات مستقلة، تعالج البحث النظري في الأديان أو الفلسفة الدينية على طول التاريخ الإسلامي، وإن انبثقت مفاهيم كلامية تتصل بالأديان في فضاء التفكير الكلامي، وترتبط بالتأمل في الكتاب والسنّة وتنامي الجدل بين الفِرق».

ويضيف أنه لم يكن لفلسفة الدين الإسلامي، بل حتى اليهودي والمسيحي، ذلك الإشعاع الفكري الذي يكون في مستوى الوعي بضرورة بناء منهجية فكرية في أبحاث الدين وفلسفته، معتبرا أن البحث الفكري والفلسفي يكمن في تحديد مفهوم شامل للدين كظاهرة إنسانية كونية مع ما يصاحبها من مباحث فكرية وأنطولوجية- كما هو الحال بالنسبة إلى موضوع بحثي هذا، الموسوم بـ «نظرية التقريب بين الأديان: نحو فهم أفضل للآخر» - تفرضها طبيعة المناخين الجيوسياسية والجيوثقافية التي تمر فيها الإنسانية المعاصرة، والتي مثّلها موضوع بحثنا في تناوله لنظرية التقريب بين الأديان في ارتباطاتها الشاملة والمتجذرة بظاهرة الدين والتدين الإنسانيين، الأمر الذي يفرض علينا إيجاد مقاربات جديدة في تناول مثل هذه المواضيع الحساسة.

ومحمد بنتاجة، باحث مغربي، حاصل على الدكتوراه من جامعة المولى سليمان، بني ملال، متخصص في الفكر الإسلامي وحوار الأديان والحضارات. نشر عدة مقالات ودراسات في منابر ثقافية عربية.

في الفكر العربي الحديث والمعاصر



صدر حديثا ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «المركز الثقافي العربي» بلبنان والمغرب، كتاب يحمل عنوان «في الفكر العربي الحديث والمعاصر» للباحث الفلسطيني أحمد برقاوي.

ليست العودة إلى النهضة في هذا الكتاب، كما يوضح مؤلفه في تقديمه له، استعادة حلم استيقظنا على زواله، بل عودة إلى تاريخ قريب شكل مرحلة انتقالنا إلى الاستعمار بكل أشكاله المعروفة. تفرض العودة إلى عصر النهضة الإجابة على سؤالين: لماذا تخلف الشرق العربي عن السير في طريق التقدم الرأسمالي المستقل؟ وما هي سبل الاستقلال المنشود؟ في الإجابة على هذين السؤالين، تنبسط أمامنا شبكة من المشكلات من طبيعة سياسية واقتصادية وثقافية وقومية وعالمية.

إننا إذ نرفض واقعنا المعاش، نرفضه كدورة في تاريخ كان يجب أن يمر بمثل ما مرّ فيه، ونسعى لأن ننتقل من التأمل السلبي لمظاهر الركود الشامل إلى الفعل الإيجابي بتجاوز هذا الركود.

ويضيف الباحث «ربما يطرح كلامنا سؤالاً مهماً يُصاغ في صورة اتهام بنزعة إرادية. ألا ينفي قولنا السابق قانونية العملية التاريخية التي أفضت إلى تحول الشرق إلى تابع وهامشي على مستوى العملية التاريخية العالمية؟ مخطئ من يظن أن العملية التاريخية، تنحصر بالإطلاق في قوانين صارمة، إن قوانين التطور التاريخي تفرض علينا شيئاً مهماً، وهو كيف نتحرر من فعل القوانين الهمجية التي أفضت بنا إلى هذا المستوى من التطور»

يجب أن نميز بين الضرورة التي جعلت التاريخ يسري على نحو من الأنحاء، الضرورة كثمرة جملة من الأسباب المتبادلة، بكل ما تنطوي عليه مصادفات لا تتكرر، وبين وعي الضرورة كشرط أولي للتحرر منها. ليست الحرية وعياً للضرورة إطلاقاً، بل الانتقال من وعي الضرورة إلى التحرر منها بالممارسة العملية، بالفعل الثوري.

إن الدافع إلى تناول ما سبق ذكره، يعود إلى محاولتنا دحض موقفين من سيرورتنا المعاصرة؛ موقف الانسحاب أمام قوى الإمبريالية العالمية الذي يميز قوى طبقية وسياسية رضخت لقدرها المحتوم وأهمها البرجوازية العربية، وموقف الاطمئنان لحتمية تاريخية تقضي بالضرورة إلى زوال العلاقات الرأسمالية السائدة في الوطن العربي، والتي تحدد جوهر تبعيتنا والانتقال إلى الاشتراكية خارج الفعل الذاتي وتنظيم ما سماه غرامشي كتلة تاريخية يناط بها عملية التغيير الثوري للمجتمع.

وأحمد برقاوي، باحث ومفكر فلسطيني، كان رئيسا لقسم الفلسفة في كلية الآداب، بجامعة دمشق، ونائب رئيس الاتحاد الفلسفي العربي. له العديد من المؤلفات، منها: «محاولة في قراءة عصر النهضة» (١٩٨٧)، و»العرب بين الأيديولوجيا والتاريخ» (١٩٩٥)، و»كوميديا الوجود الإنساني» (٢٠٠٧).



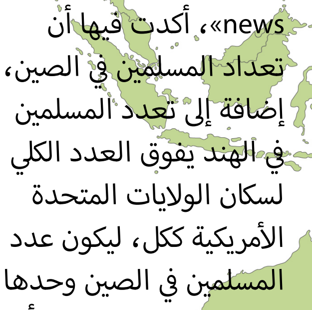
٢ مليار و٩٠ مليون المسلمين

ذكر موقع «muslimpopulation» في إحصائيات أخيرة له، أن نسبة المسلمين حول العالم عرفت ارتفاعا ملحوظا، حيث بلغ تعداد المسلمين إلى ٢ مليار و٩٠ مليون نسمة تقريباً حول العالم ككل.

ويأتي ترتيب القارات تنازلياً من حيث نسبة المسلمين بها لتحتل قارة آسيا أول القائمة كأكبر قارة تعدادها من المسلمين بواقع مليار و٤٠٠ مليون نسمة، وتليها قارة إفريقيا لتبلغ نسبة المسلمين بها حوالي ٥٨١ مليون نسمة، وأخيراً تأتي قارة أوروبا كثالث أكبر قارة من حيث تعداد المسلمين بواقع ٥٦ مليون نسمة؛ ومسلمون آخرون موزعون على باقي القارات الأخرى.

وفي إحصائيات فريدة من نوعها أعدتها قناة «BON news»، أكدت فيها أن تعداد المسلمين في الصين، إضافة إلى تعدد المسلمين في الهند يفوق العدد الكلي لسكان الولايات المتحدة الأمريكية ككل، ليكون عدد المسلمين في الصين وحدها حوالي ١٣٠ مليون نسمة؛ أي حوالي ١٠٪ من سكانها، أما الهند فيصل عدد المسلمين بها إلى ٢٥٥ مليون نسمة؛ أي ما يعادل ٢٠٪ من سكانها.

هذا ومن المنتظر زيادة أعداد المسلمين بصورة أكبر يوماً بعد يوم في العالم.



ترتيب الديانات الأكبر حول العالم حسب الأغلبية البشرية

ويأتي ترتيب أعظم الأديان انتشاراً على النحو التالي:

- المسيحية على مختلف مذاهبها (٢ بليون نسمة)
- الإسلام (١٫٣ بليون نسمة)
- الهندوسية (٩٠٠ مليون)
- غير المؤمنين بأي دين (ويشكلون ٨٥٠ مليوناً من شعوب الأرض)
- البوذية في المركز الخامس (٣٦٠ مليون نسمة)
- متبعو المذاهب القومية حول العالم (٢٢٨ مليون نسمة)
- الأديان الوثنية الافريقية (٩٥ مليون نسمة)
- السيخ في الهند (٢٣ مليوناً)
- اليهودية (١٩ مليون نسمة)

توزيع المسلمين عبر العالم:

أما أكبر عدد من المسلمين، فيوجد في:

- أندونيسيا (١٨٣ مليون نسمة)
- باكستان (١٣٤ مليون نسمة)
- الهند ويصنفون كأكبر جالية في العالم (١٢١ مليون نسمة)
- بنجلاديش (١١٤مليون

نسمة تعداد حول العالم

نسمة)
- تركيا في المركز الخامس (٦٦ مليوناً)
- إيران (٦٢ مليوناً)
- مصر (٥٩ مليوناً)
- نيجيريا (٥٣ مليوناً)
- الجزائر (٣٠ مليوناً)
- المغرب (٢٩ مليون نسمة)

عدد المسيحيين عبر العالم:

أما أكبر عدد من المسيحيين، فيوجد في:

- أمريكا (٢٢٤ مليوناً نسمة)
- البرازيل (١٣٩ مليوناً)
- المكسيك (٨٦ مليوناً)
- روسيا (٨٠ مليوناً)
- الصين (حيث لا يشكل المسيحيون سوى ٥٪ من السكان، ومع ذلك يتجاوز عددهم ٧٠ مليون نسمة)
- ألمانيا (٦٧ مليونا)
- الفلبين، أكبر دولة مسيحية في آسيا (٦٣ مليوناً)
- بريطانيا (٥١ مليوناً)
- إيطاليا (٤٨ مليوناً)
- فرنسا (٤٤ مليوناً)
- وأخيرا نيجيريا التي يشكل المسيحيون ٤٥٪ من سكانها (٣٨ مليون نسمة)

اليهود عبر العالم:

أما أكبر عدد من اليهود في العالم، فيوجد في:

- أمريكا (٥،٦ ملايين نسمة - ويعيش ثلثهم في نيويورك)
- إسرائيل - فلسطين المحتلة- (٤،٣ ملايين نسمة)
- روسيا (١،٤ مليون)
- فرنسا (٦٤٠ ألفاً)
- كندا (٣٥٠ ألفاً)
- بريطانيا (٣٢٠ ألفاً)
- الأرجنتين (٢٥٠ ألفاً)
- البرازيل (١٥٠ ألفاً)
- أستراليا (٩٢ ألفاً)
- وأخيراً جنوب إفريقيا (٧٠ ألفاً)

الملحدون عبر العالم:

أما أكبر عدد من الملحدين، فيوجد في:

- الشطر الشرقي من ألمانيا (بنسبة ٨٨٪ من السكان)
- سلوفينيا (٣٠٪ من السكان)
- روسيا (٢٧٪)
- إسرائيل (٢٦٪ من السكان)
- هولندا (٢٤٪)
- هنغاريا (٢٣٪)
- النرويج (١٥٪)
- بريطانيا (١٤٪)
- القطاع الغربي من ألمانيا (١٢٪)
- وأخيراً في نيوزيلندا (١١،٥٪ من السكان).

ترقبوا

في العدد القادم

«الرواية العربية:
التحول والتحدي»

